

Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus

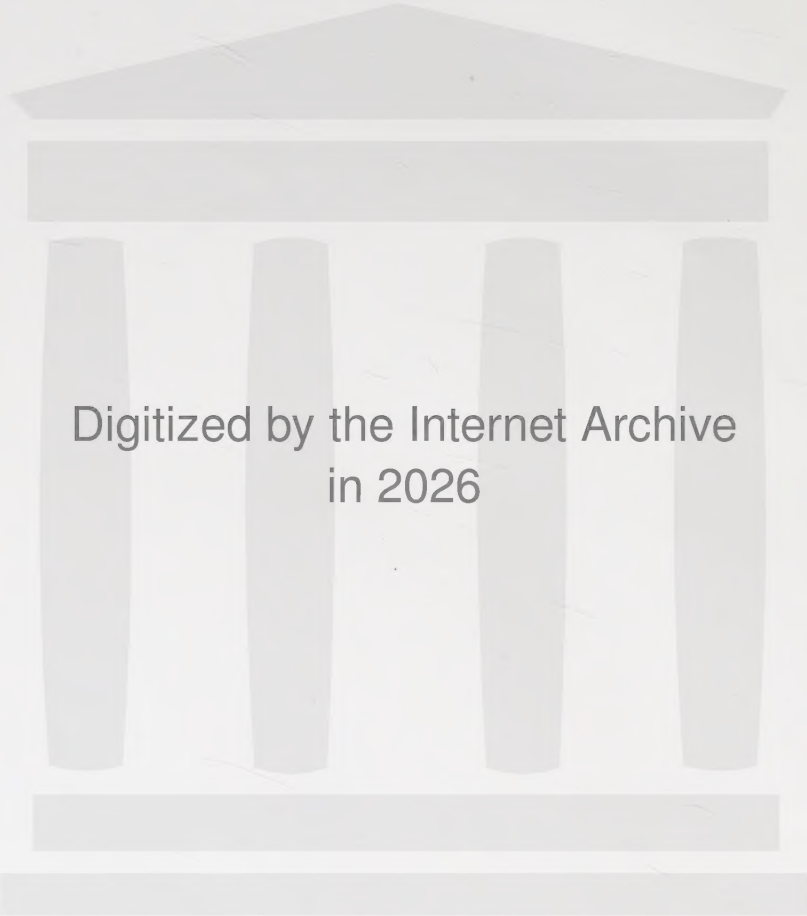
Die Entwicklung der Persönlichkeit und
des Werkes bis ins Jahr 1913

Dissertation
zur Erlangung der Würde
eines Doktors der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von
Markus Mattmüller-Keller
von Basel

Basel 1957
Buchdruckerei Karl Werner AG

Markus Mattmüller
Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548820_0010



Leonhard Ragaz im Jahre 1905

Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus

Die Entwicklung der Persönlichkeit und
des Werkes bis ins Jahr 1913

Dissertation

zur Erlangung der Würde
eines Doktors der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

Markus Mattmüller-Keller

von Basel



Basel 1957

Buchdruckerei Karl Werner AG

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der
Herren Prof. Dr. *E. Bonjour* und Prof. Dr. *W. Kaegi*.

Basel, den 24. April 1957

Prof. Dr. *K. Schefold*
Dekan

Diese Arbeit erscheint gleichzeitig
als Band 67 der Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft,
herausgegeben von Edgar Bonjour und Werner Kaegi,
Professoren an der Universität Basel,
im Verlag von Helbing & Lichtenhahn, Basel und Stuttgart 1957,

und unter dem Titel:

« Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie.
1. Band. Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913 »
im Evangelischen Verlag AG., Zollikon, Zürich.

© 1957

Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich

Porträt-Photographie: Jacques Weiss, Basel

Druck von Karl Werner AG, Basel

Meiner Mutter
und dem Andenken meines Vaters

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Bibliographie	11

EINLEITUNG

Die evangelischen Kirchen des 19. Jahrhunderts und die Arbeiterfrage

1. Die Christian Socialists in England	19
2. Die evangelisch-sozialen Bewegungen in Deutschland	23
3. Die evangelischen Kirchen der Schweiz und die Arbeiterfrage	29

KAPITEL 1

Ragaz und die Frühgeschichte seiner sozialen Ideen

(Von der frühesten Zeit bis zum Antritt des Basler Pfarramtes, 1868–1902)	50
1. Herkunft, Jugend, Studienjahre	51
2. Ragaz als Bergpfarrer am Heinzenberg (1890–1893)	60
3. Ragaz als Kantonsschulprofessor und Stadtpfarrer in Chur (1893–1902) ..	64
4. Ragaz' Stellung zu den sozialen Fragen in den Churer Jahren	68

KAPITEL 2

Der Durchbruch der Botschaft vom Reich Gottes

(Die ersten Jahre im Basler Münsterpfarramt	77
1. Erste Anzeichen einer Wendung	82
2. Ragaz' Auftreten im Basler Maurerstreik von 1903	84
3. Ragaz' Abrücken von der Reformpartei	86
4. Ragaz' Auseinandersetzung mit Naumann und der «Realpolitik»	94
5. Klärung der Begriffe durch Hermann Kutters Schriften	100
6. Ragaz auf dem Wege zur Arbeiterschaft	107
7. Vorläufiger Abschluß der Entwicklung und Zusammenfassung in der Schrift «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart» (1906)	113

KAPITEL 3

Die Ausgestaltung der Botschaft vom Reiche Gottes

(Ragaz und die Frühzeit der religiös-sozialen Bewegung, 1906–1913)	117
1. Die Zeichen der Zeit	119
2. Der Zeugendienst im Kairos: die Gründung der «Neuen Wege» (1906) ..	127
3. Der Zeugendienst innerhalb der Christenheit durch die religiös-soziale Bewegung	135
4. Die Amerikareise (1907)	145
5. Persönliche Entscheidungen im Kairos	149
6. Der Kairos für die Kirche	157
7. Schweizertum, Patriotismus und Klassenkampf	163
8. Von «Jesus dem Volksmann» zum «sozialen Christus»	169
9. Hoffen und Warten	177
10. Abkehr vom Bürgertum im Zürcher Generalstreik von 1912	183

KAPITEL 4

Die gedanklichen Grundlinien des religiösen Sozialismus

1. Ragaz als Professor	191
2. Die Kritik am Kapitalismus	194
a) Die vorkapitalistische Gesellschaft	194
b) Das Wesen des Kapitalismus	200
c) Reformation und Kapitalismus	207
3. Der Sozialismus	210
a) Der Sozialismus als Wiederherstellung und Überbietung	210
b) Das Wesen der Solidarität	215
c) Individualismus und Sozialismus, Persönlichkeit und Staat	220
d) Der Marxismus	224
4. Das Reich Gottes und das Reich der Welt	229
a) Naturreligion und sittliche Religion	230
b) Von der sittlichen Religion zur Botschaft vom Reiche Gottes	234

ANHANG

<i>Ragaz: Meine geistige Entwicklung</i>	240
<i>Curriculum vitae</i>	247

Vorwort

Seit dem Tode von Leonhard Ragaz am 6. Dezember 1945 ist es nicht still geworden um den zu seinen Lebzeiten so sehr Angefochtenen und Umstrittenen. Die posthum erschienenen Bücher, vor allem das siebenbändige Bibelwerk und die Autobiographie «Mein Weg», haben die Botschaft, für die er eintrat, erneut in weite Kreise getragen. Damit stellte sich auch für die Wissenschaft die Frage nach dem religiösen Sozialismus von neuem; die Darstellung, die Mario Gridazzi in seinem Buch von 1935 von ihm gegeben hatte und die grundlegend geblieben ist, mußte weitergeführt und ergänzt werden.

Die vorliegende Arbeit war ursprünglich als historische Spezialuntersuchung des sozialistischen Gedankengutes von Ragaz geplant. Im Laufe einer jahrelangen Beschäftigung mit Ragaz hat es sich dann aber gezeigt, daß ein solches Unternehmen noch nicht sehr erfolgreich herauskommen konnte, bevor die biographischen Hauptlinien festgelegt und die grundlegenden Gedanken des religiösen Sozialismus dargestellt waren. Gerade beim Versenken in die biographischen Zusammenhänge zeigte es sich in der Folge, daß der Moment für die Anlage einer Biographie besonders günstig war: Eine ganze Reihe von mündlichen Auskünften war bei noch lebenden Altersgenossen von Ragaz erhältlich; manches persönliche Dokument und mancher Brief konnten noch gefunden werden, die vielleicht in kurzer Zeit verschollen wären. Diese Möglichkeit der Bestandesaufnahme mag es rechtfertigen, daß schon heute ein erster Versuch einer Biographie unternommen wird. Die Fülle des Materials hat dazu geführt, daß die Lebensbeschreibung auf zwei Bände angelegt werden mußte; eine Darstellung der Zeit nach 1913, für die ebenfalls außerordentlich viel unveröffentlichtes Material zur Verfügung steht, hoffe ich in späteren Jahren anfügen zu können.

In reichem Maße durfte ich die Hilfe und den Rat vieler Menschen aus dem Kreise um Ragaz empfangen. Es ist mir unmöglich, an dieser Stelle alle Helfer zu nennen, die mir durch Hinweise, Wiedergabe von Erinnerungen und Überlassung von Materialien behilflich gewesen sind; die Anmerkungen weisen denjenigen Teil dieser Beiträge nach, der schon im vorliegenden Bande seinen Platz gefunden hat. Aber es darf vor allem die großzügige und

hilfsbereite Art nicht unerwähnt bleiben, mit der die Familie Ragaz in Zürich in ungezählten Besprechungen und durch liberale Überlassung vieler Dokumente meine Arbeit in aller Weise erleichtert und gefördert hat. Wer die Bibliographie der ungedruckten Quellen liest, wird sich nur eine schwache Vorstellung davon machen können, wie oft ich die Geduld meiner verehrten Zürcher Freunde in Anspruch nehmen mußte. Doch ich verdanke ihnen überdies auch menschlich viel: die freudige Erfahrung einer jahrelangen, ungetrübten Zusammenarbeit. Fräulein Sophie Zoller stellte ein unschätzbares Manuskript zur Verfügung, das im Anhang publiziert wird; Herrn Dr. H. Hartmann, Frau Professor Liechtenhan, Herrn Professor P. Haeberlin, Frau Accola-Schaub und Fräulein Dr. R. Eglinger verdanke ich wertvolle Briefschaften; Fräulein G. Gerhard und Herr Pfarrer R. Lejeune berieten mich in den verschiedensten Stadien meiner Arbeit verständnisvoll und gütig; Herr Professor Dr. F. Blanke und Herr Kantonsarchivar Dr. R. Jenni halfen mir auf dem Wege zu entlegenem Material. Die freundlichen Beamten der Universitätsbibliothek in Basel, aber auch das Basler Staatsarchiv, das Kantonsarchiv Graubünden, das Sozialarchiv und die Zentralbibliothek in Zürich, die Landesbibliothek in Bern sowie die kirchlichen Archive Graubündens haben mit Freundlichkeit und Langmut am Zustandekommen dieses Buches mitgewirkt. Nicht vergessen sei auch, daß mir meine beruflichen Vorgesetzten, der Erziehungsrat des Kantons Basel-Stadt sowie Frau Direktorin Gertrud Bossert und Herr Rektor Dr. P. Gessler, durch viel Verständnis und Entgegenkommen ermöglichten, neben der Schultätigkeit immer Raum zur wissenschaftlichen Arbeit zu finden. Die Neue Religiös-soziale Vereinigung erleichterte durch einen Beitrag das Erscheinen meiner Arbeit, wofür ich ihr auch an dieser Stelle danken möchte.

Meinen akademischen Lehrern, Herrn Prof. Dr. E. Bonjour und Herrn Prof. Dr. W. Kaegi, möchte ich ganz besonders danken. Sie haben mein historisches Denken geschult; ihrer methodischen Sicherheit und gedanklichen Zucht verdanke ich wissenschaftlich und menschlich vieles. Herr Professor Bonjour hat diese Arbeit seit ihren Anfängen betreut und ist mir in allen Belangen zu Hilfe gekommen; die Freiheit, in der er mich arbeiten ließ, und das formende Interesse, das er meiner Arbeit zuwandte, haben sie stets befruchtet und gefördert.

Zum Schlusse sollen diejenigen Menschen nicht vergessen sein, die mich auf dem Wege meiner Bildung begleitet haben: die Eltern, in deren Heim der Name Ragaz von jeher Klang hatte und die den ersten Plan zu dieser Arbeit entstehen sahen, die Freunde, die mich durch Diskussion und Teilnahme gefördert haben, die Brüder, die bei der Herstellung des Manuskriptes und bei den Korrekturen geholfen haben, und vor allem meine liebe, so besonders lebhaft mitgehende Frau.

Basel, im August 1957

M. M.

Bibliographie

A. Ungedrucktes Material

1. Akten

Kantonsarchiv Graubünden in Chur: Kantonsschulakten, Zofingerverein, Akten des Erziehungsrates, Protokollbücher des Grütlivereins Chur.
Archiv der Kirchgemeinde Chur, in Chur: Protokollbuch des Kirchenvorstandes.
Archiv der Bürgergemeinde Chur, in Chur: Protokollbuch des Stadtrates.
Archiv der evangelisch-rätischen Synode, in Chur: Protokolle der Examenskommission.
Staatsarchiv Basel-Stadt, in Basel: Protokollbücher der Zofingia Basel (Privatarchive 412), Akten über den Obersthelfer am Münster (Kirchenarchiv V 6), Erziehungsakten, Protokolle T 2, O 2a, Y 8, S 4, C 17; Privatarchiv 212, R 16,5.
Kantonsarchiv Zürich, in Zürich: Erziehungsakten U 104b2.
Mädchenrealschule Basel: Protokollbuch der Kommission der Mädchensekundarschule Basel.
Erziehungsdepartement des Kantons Graubünden in Chur: Maturitätsbericht 1886.
Pfarramt Flerden-Urmein-Tschappina in Flerden: Kirchenbuch.
Archiv des Colloquiums Nid dem Wald, Sils im Domleschg: Colloquialprotokolle.
Freisinniger Münsterverein Basel: Protokollbücher und Akten.
Alkoholgegnerbund Basel: Protokollbücher.
Sozialdemokratische Kreispartei Zürich 6: Protokollbuch.

2. Tagebücher von Ragaz

Die Numerierung stammt vom Verfasser. Alle Tagebücher liegen bei der Familie Ragaz in Zürich.

TB I 15. 9. 1885 bis 26. 11. 1887.
TB Ia Gedichte ab 1885 und Tagebuch vom 28. 11. 1887 bis 24. 9. 1888.
TB II Oktober 1888 bis 29. 10. 1889.
TB III 10. 11. 1889 bis 15. 3. 1892.
TB IV 23. 4. 1892 bis Ende 1892.
TB V Anfang 1893 bis Oktober 1894.
TB VI 26. 10. 1894 bis 4. 9. 1896.
TB VII 7. 9. 1896 bis 28. 7. 1898.
TB VIII 29. 7. 1898 bis 6. 10. 1899.
TB IX 13. bis 26. 7. 1899; 12. bis 22. 2. 1900; 2. bis 13. 10. 1900; 1. 1. bis 2. 10. 1903; 2. 9. bis 2. 10. 1904.
TB X 8. 9. 1907 bis 20. 9. 1907 (Amerikareise).
TB XI 20. 9. 1907 bis 15. 10. 1907 (Amerikareise).

3. Briefwechsel

Wo nicht anders angegeben, befinden sich die Briefe bei der Familie Ragaz in Zürich. Es werden vorerst nur die Briefe aufgeführt, die sich auf den Zeitraum des ersten Bandes beziehen.

a) Briefe von Ragaz

- an PD (Professor) P. W. Schmiedel: 205 Briefe, Postkarten, Telegramme aus den Jahren 1889 bis 1931;
an Rageth Ragaz: 81 Briefe und Postkarten aus den Jahren 1900 bis 1945;
an Pfarrer Benedikt Hartmann: 40 Briefe aus den Jahren 1899 bis 1908. Im Besitz von Herrn Dr. M. Hartmann, Basel;
an Pfarrer (Professor) Rudolf Liechtenhan: 14 Briefe aus den Jahren 1906 bis 1945. Im Besitz von Frau Prof. Liechtenhan, Basel;
an Lisa Schaub (Lisa Accola-Schaub): 40 Briefe und Postkarten aus den Jahren 1904 bis 1945. Im Besitz von Frau L. Accola in Minusio (Tessin);
an Dr. (Professor) Paul Haeblerlin: 11 Briefe und Postkarten aus den Jahren 1904 bis 1915. Im Besitz von Herrn Prof. Haeblerlin, Basel.
an Pfarrer Robert Lejeune: 7 Briefe aus den Jahren 1913 und 1914.

b) Briefe an Ragaz

- von Professor Paul Wernle: 16 Briefe aus den Jahren 1910 bis 1932;
von Pfarrer Rudolf Liechtenhan: 22 Briefe aus den Jahren 1912 bis 1945;
von Christoph Blumhardt: 1 Brief von 1911.

4. Vorlesungsmanuskripte

Von allen Hauptvorlesungen sind zwei Niederschriften erhalten, von der Religionsphilosophie sogar drei. Die erste Fassung ist jeweils vollständig ausgeschrieben, die zweite gibt ausführliche Stichworte für den mündlichen Vortrag. Die Kollegien wurden in Hefte mit kartoniertem Umschlag (28 × 22 cm) eingetragen, und zwar so, daß Ragaz immer die rechte Seite beschrieb und die linke für spätere Nachträge frei ließ. Ich habe die Textseiten jeder Vorlesung durchgehend paginiert, und zwar nur die beschriebenen rechten Seiten. Zusätze links auf der linken Seite sind durch die Seitenzahl und den Vermerk «links» gekennzeichnet. Die sehr häufigen Kürzungen wurden, soweit möglich, aufgelöst. Alle Kollegmanuskripte befinden sich im Besitz der Familie Ragaz in Zürich.

a) Hauptvorlesungen

a. Erste Fassungen

- E₁ *Ethik*, 26 Hefte, numeriert von II bis XXVII, 1022 Seiten.
Ragaz vermerkte auf dem Deckel von Heft II: «Fehlt I. *Ethik*, die erste, vollständig ausgeschriebene Form».
Datierung: WS 1908/09.
- RPh₁ *Religionsphilosophie*, 16 Hefte (I–XVI), 603 Seiten.
Vermerk: «*Erste*, völlig ausgearbeitete Form».
Datierung: SS 1909.
- D₁ *Der christliche Glaube* (Dogmatik), 19 Hefte (I–XIX), 775 Seiten.
Vermerk: «Die erste, vollständig ausgearbeitete Form».
Datierung: WS 1909/10.

β. Zweite Fassungen

Hier schrieb Ragaz nicht mehr den vollen Text, sondern nur noch Stichworte. Die Ethikvorlesung wurde später auf zwei Semester verteilt und erschien nun unter den Titeln «Philosophische Ethik» und «Christliche Ethik».

- PhE₂ *Philosophische Ethik*, 6 Hefte (I–VI), 247 Seiten.
Vermerk: «Die spätere, wertvollere Form».
Datierung: SS 1912. Auf S. 16 wird auf den am 15. 4. 1912 erfolgten Untergang der «Titanic» angespielt, auf S. 208 auf den Tripoliskrieg (25. 9. 1911 bis 28. 10. 1912). Es liegt eine Nachschrift aus dem SS 1912 vor, die beweist, daß Ragaz damals schon die zweite Fassung vortrug.
- CE₂ *Christliche Ethik*, 7 Hefte (I–VII), 266 S.
Vermerk: «Spätere, reifere Form».
Datierung: WS 1912/13. Es liegt eine Nachschrift vor, die beweist, daß Ragaz damals bereits die zweite Fassung las. Aus S. 203 werden zur Illustration statistische Zahlen von 1911 gegeben.
- RPh₂ *Religionsphilosophie*, 5 Hefte (I–V), 199 Seiten.
Vermerk: «Spätere, reifere Form».
Datierung: möglicherweise SS 1913. Die ursprüngliche Einleitung wurde von Ragaz herausgerissen, und es liegt auf losen Blättern eine «Einleitung SS 1913» bei.
- 1D₂ *Christentum* (Dogmatik), 6 Hefte (I–VI), 244 Seiten.
Vermerk: «Die spätere, wertvollere Form». Vermerk auf dem Vorsatzblatt: «Verloren gegangen Einleitung dazu».
Datierung: möglicherweise WS 1911/12. Es sind auf losen Blättern Einleitungen für 1913/14 und 1917/18 beigelegt.

γ. Dritte Fassung

- RPh₃ *Religionsphilosophie*, 6 Hefte (I–VI), 255 Seiten.
Vermerk: «Letzte, reifste Form».
Datierung: unsicher. SS 1919?

b) Nebenvorlesungen

Diese liegen nur in einer Fassung vor. Alle Manuskripte sind wörtlich ausgeschrieben.

- ChSF *Christentum und soziale Frage*, 8 Hefte (I–VIII), 321 Seiten.
Datierung: SS 1909.
- Gr *Religiöse Grundfragen*, 7 Hefte (I–VII), 297 Seiten.
Datierung: WS 1910/11.

Ich gebe der Vollständigkeit halber auch diejenigen Kollegmanuskripte an, die ich nicht benützt habe:

Religionsunterricht, 7 Hefte.
Sexualethische Probleme, 7 Hefte.
Nietzsche und das Christentum, 7 Hefte.

Ein Kolleg über die soziale und seelsorgerliche Arbeit des Pfarrers ist leider nicht mehr aufzufinden.

5. Weitere Manuskripte

Abschiedspredigt von Flerden am 17. 8. 1893.
Abschiedspredigt in Chur über Joh. 4, 34,
beide im Besitz der Familie Ragaz, Zürich.

«Meine geistige Entwicklung»: maschinengeschriebene Autobiographie, von Ragaz eigenhändig durchkorrigiert, wobei er an einigen Stellen handschriftlich Wörter einsetzte, die der Kopist offenbar nicht lesen konnte und die er im maschinengeschriebenen Text ausgespart hatte. Das Dokument (es ist offensichtlich eine Kopie) befindet sich im Besitz von Fräulein Sophie Zoller in Zürich. Datierung: zwischen 1921 und 1930: der Rücktritt von der Professur wird als letztes Ereignis erwähnt; Ragaz bezeichnet aber seine Kinder als noch in der Ausbildung stehend.
Vgl. unten, Anhang, S. 240–246.

6. Nachschriften

Kollegnachschriften von Herrn Pfarrer J. Meier, Wädenswil:
«Christliche Ethik», WS 1912/13 (2 Hefte).
«Wesen und Wahrheit des Christentums», WS 1911/12 (2 Hefte).
«Soziale und seelsorgerliche Tätigkeit des Pfarrers», WS 1911/12.
«Religionsphilosophie».

B. Gedrucktes Material

1. Werke von Ragaz

Fast alle gedruckten Schriften und Artikel von Ragaz sind verzeichnet in:
Robert Lejeune: Bibliographie der Werke und Schriften von L. R. In: Leonhard Ragaz, Gedanken aus vierzig Jahren geistigen Kampfes (1. Aufl. 1938), 2. Aufl. 1951.

Seither sind neu erschienen:

«Mein Weg». Herausgegeben von Clara Ragaz, 2 Bände, Zürich 1952.
«Zuflucht zu Gott», Gottesdienstliche Gebete. Basel o. J. (1956).

Folgende Zeitschriftenartikel sind R. Lejeune entgangen:
Charfreitag und Ostern. In: Religiöses Volksblatt 1892, Nr. 16.
Die Pfingstgemeinschaft. Ebenda 1893, Nr. 21.
Höhenfriede. Ebenda 1893, Nr. 33.
Seine Seele finden. Ebenda 1894, Nr. 12.
Eine Adventspredigt. Ebenda 1894, S. 50.
Der Baum an den Wasserbächen. Ebenda 1895, Nr. 34.
Ein Taufstreit. Ebenda 1894, Nr. 28.
Robertson, der Prophet von Brighton. Ebenda 1895, Nr. 40–44.
Pfarrer Fleisch. Ebenda 1902.
Zu den theologischen Parteiverhältnissen. In: Schweizerisches Protestantenblatt 1903, Nr. 28.

2. Allgemeine Literatur zum Thema

Barnikol, Ernst: Christentum und Sozialismus, Band VI: Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus. Kiel 1932.
Barth, Karl: Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich 1946.
Bazzigher, J.: Geschichte der Bündner Kantonsschule. Chur 1904.
Beer, Max: Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe. Berlin 1932 (8. Aufl.).
Benz, Gustav: Christlicher Sozialismus. In: Schweizer Blätter für Wirtschaft und Sozialpolitik. Zürich 1895.
— Gewissenspflichten des christlichen Arbeiters. Bern 1908.
Bitzjus, Albert: Die Berner Geistlichkeit und die soziale Frage. In: Reformblätter aus der bernischen Kirche. Bern 1866, S. 8–16.

- Predigten. I. Band 1884 (4. Aufl. 1897), II. Band 1887, III. Band 2. Aufl. 1894, IV. Band 2. Aufl. 1897, alle Bern.
- Blumhardt, Christoph: Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften. Herausgegeben von R. Lejeune. 4 Bände. Erlenbach-Zürich und Leipzig 1925–1937.
- Bonjour, Edgar: Geschichte der schweizerischen Neutralität. Basel 1946.
- Brandt, Paul: Paul Brandt zum Gedächtnis gewidmet von einigen Freunden. Zürich o. J. (1911).
- Braun, Jakob: Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Grütlivereins Chur. Chur 1898.
- Brentano, Lujo: Die christlich-soziale Bewegung in England. In: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, Band 7, 1883, S. 738 bis 807.
- Bretscher, W., und E. Steinmann: Die sozialistische Bewegung in der Schweiz 1848 bis 1920. Bern 1923.
- Brooke, St. A.: F. W. Robertson. Sein Lebensbild in Briefen. Gotha 1888.
- Bücher, Karl: Arbeit und Rhythmus. 6. Aufl. Leipzig 1924.
- Burckhardt, Paul: Geschichte der Stadt Basel von der Zeit der Reformation bis zur Gegenwart. Basel 1942.
- Carlyle, Thomas: Sozialpolitische Schriften. Herausgegeben von Pfannkuch und Hensel. 3 Bände. Göttingen 1899.
- Conzett, Verena: Erstrebtes und Erlebtes. Zürich 1929.
- Cullmann, Oscar: 107. Jahresbericht des Alumneums für Studierende der Theologie in Basel. Basel 1951.
- Degen, E.: Stephan Gschwind als Sozialpolitiker. In: Baselbieter Heimatbuch VI. Liestal 1954.
- Durgiai, Erwin: Das Gemeinwerk. Rechtsgeschichtliche und verwaltungsrechtliche Studie. Diss. jur. Bern 1943.
- Engels, Friedrich: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1. Abteilung, Band 4. Moskau und Leningrad 1933.
- Farner, Hans: Die Geschichte des schweizerischen Arbeiterbundes. Diss. jur. Zürich 1923.
- Faucherre, Henry: Umriss einer genossenschaftlichen Ideengeschichte. 2. Teil: Die Schweiz. Basel 1928.
- Foerster, F. W.: Christentum und Klassenkampf. Zürich 1908.
- Erlebte Weltgeschichte 1869–1953, Memoiren. Nürnberg 1953.
- Frank, Walter: Hofprediger Ad. Stoecker und die christliche-soziale Frage. Berlin 1928, 2. Aufl. Berlin 1935.
- Fry, Karl: Kaspar Decurtins, der Löwe von Truns. 2 Bände. Zürich 1949 und 1952.
- Gagliardi, Ernst: Die Zürcher Universität 1833–1933 und ihre Vorläufer. Zürich 1938.
- Gautschi, Willy: Das Oltener Aktionskomitee und der Landesgeneralstreik von 1918. Diss. phil. Zürich 1955.
- Gerhard, Martin: J. H. Wichern: Ein Lebensbild. 3 Bände. Hamburg 1927–1931.
- Greulich, Herman: Zur Klarheit und Kraft. Zürich 1910.
- Greyerz, Karl von: Briefe, ed. O. Moppert. Bern 1953.
- Laienwünsche an die schweizerischen reformierten Landeskirchen. Bern 1912.
- Gridazzi, Mario: Die Entwicklung der sozialistischen Ideen in der Schweiz bis zum Ausbruch des (ersten) Weltkriegs. Diss. Zürich 1935.
- Guggisberg, K.: Albert Bitzius. Bern 1935.
- Grimm, Robert: Geschichte der sozialistischen Ideen in der Schweiz. Zürich 1931.
- Heeb, Friedrich: Der schweizerische Gewerkschaftsbund 1880–1930. Bern 1930.
- Herkner, Heinrich: Die Arbeiterfrage. 2 Bände. Berlin und Leipzig 1922 (8. Aufl.).
- Die wirtschaftlich-sozialen Bewegungen von der Mitte des 18. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Propyläen-Weltgeschichte, Band 7. Berlin 1929.
- Herz, J.: Der Protestantismus und die soziale Frage. In: Der Protestantismus der Gegenwart. Stuttgart 1926.
- Heuß, Theodor: Friedrich Naumann. 2. Aufl. Stuttgart und Tübingen 1949.
- Hilty, Carl: Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine. Bern 1896.

- Holtzmann, Oskar: Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen. Leipzig 1896.
- Jäckh, Eugen: Christoph Blumhardt. Stuttgart 1950.
- Imobersteg, E.: Kirche gestern, heute und morgen. Zürich 1949.
- Kalthoff, Albert: Charles Kingsley. Berlin 1892.
- Kambli, Conrad Wilhelm: Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben. Sankt Gallen 1887.
- Haben Kirche und Sozialdemokratie ein Interesse, einander zu bekämpfen? Sankt Gallen 1896.
- Kambli, Wilhelm: Dr. theol. Conrad Wilhelm Kambli, Pfarrer und Dekan. Ein Lebensbild. Lichtensteig 1918.
- Karrenberg, F.: Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Berlin 1932.
- Knellwolf, A.: Der Volksmann Luzi Michel. St. Gallen o. J. (1876).
- Kropotkin, P.: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Herausgegeben von Gustav Landauer. Leipzig 1923.
- Kull, E.: Die sozialreformerische Arbeiterbewegung in der Schweiz. Diss. nat.-ök. Zürich 1930.
- Kutter, Hermann: Gerechtigkeit (Römerbrief Kap. I–VIII). Ein altes Wort an die moderne Christenheit. Berlin 1905.
- Die Kirche. Predigt vom 8. Januar 1911. Zürich 1911.
- Revolution des Christentums (1908). 3. Aufl. Jena 1912.
- Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft. Zürich 1904.
- Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage. Berlin 1902.
- Wahres Christentum. Predigt zum Jahresanfang. Zürich 1910.
- Wir Pfarrer. Leipzig 1907.
- Liechtenhan, Rudolf: Die soziale Frage vor der schweizerischen reformierten Prediger-gesellschaft. In: Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Festschrift für Paul Wernle. Basel 1932.
- Liver, Peter: Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden. ZSG 13, S. 206ff, 1933.
- Locher, Gottfried W.: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. Zürich 1954.
- Lorenz, Jacob: Erinnerungen eines simplen Eidgenossen. Erlenbach-Zürich und Leipzig 1935.
- Maurice, F. D.: Leben von F. D. Maurice, nach dem Wortlaut seiner eigenen Briefe erzählt von seinem Sohn Frederick Maurice, deutsch von Marie Sell. Darmstadt 1885.
- Mettier, Hans: Gedenkblatt für Hans Mettier. Zürich 1901.
- Michel, Janett: 150 Jahre Bündner Kantonsschule, 1804–1954. Chur 1954.
- Michel, Luzi: Für die Mißachteten des Volks. Chur 1874.
- Moppert, Oskar: Pfarrer D. Gustav Benz. In: Basler Jahrbuch 1938.
- Mundler, Pierre: La notion du royaume de Dieu chez Leonhard Ragaz. Thèse bac. théol. Genève, fac. ant. Genève 1949.
- Naumann, Friedrich: Arbeiterkatechismus oder der wahre Sozialismus. Calw und Stuttgart 1889.
- Briefe über die Religion. Berlin-Schöneberg 1903.
- Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine. Entgegnung auf Prof. Hiltys gleichnamigen Vortrag. Bern 1896.
- Jesus als Volksmann. Göttingen 1894.
- Das soziale Programm. Göttingen 1891.
- Was heißt christlich-sozial? Gesammelte Aufsätze, 2 Bände. Leipzig 1894 und 1896.
- Niederer, Arnold: Gemeinwerk im Wallis. Basel 1956.
- Nigg, Walter: Geschichte des religiösen Liberalismus. Zürich und Leipzig 1937.
- Hermann Kutters Vermächtnis. Bern 1941.
- Pfarrerbuch, Zürcher. Zürich 1953.
- Pflüger, Paul: Kirche und Proletariat. Referat vor der eidgenössischen Predigerversammlung in Chur 1897. In: Verhandlungen der schweizerischen reformierten Prediger-gesellschaft, Band 54. Chur 1897.

- Was das Christentum ursprünglich war und was man daraus gemacht hat. 3. Aufl. Zürich 1898.
- Pieth, Friedrich: Bündner Geschichte. Chur 1945.
- Probst, Jakob: Die soziale Arbeit des Pfarrers. Bern 1895.
- Rathje, Johannes: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutschen evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt am Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952.
- Raven, C. E.: Christian Socialism. London 1920.
- Rich, Arthur: Die kryptochristlichen Motive in den Frühschriften von Karl Marx. In: Theologische Zeitschrift. Basel 1951. S. 192–208.
- Robertson, F. W.: Christenworte an Arm und Reich. Gotha 1890.
- Religiöse Reden. 2 Bände. Leipzig 1900.
- Sozialpolitische Reden. Göttingen 1895.
- Schenker, Ernst: Die sozialdemokratische Bewegung in der Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Diss. jur. Bern 1926.
- Schmidt, Franz: Der Weberpfarrer Howard Eugster-Züst. Bern 1938.
- Über die Quellen des Sozialismus in der Schweiz. 3. Aufl. Zürich 1941.
- Schneider, Johannes: Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt. Berlin 1929.
- Seidel, Robert: Sozialdemokratie und ethische Bewegung. 2. Aufl. Zürich 1897.
- Stachelin, Ernst: Die Stellung des schweizerischen Protestantismus zum Aufbruch des Sozialismus und Kommunismus in der Regenerationszeit. In: Zwingliana 1934, Nr. 1, S. 33–50.
- Steinbach, E.: Konkrete Christologie. Die Aufnahme des Natürlichen in die Christologie bei Hermann Kutter. München 1934.
- Steinmann, E.: siehe unter W. Bretscher.
- Stimmen des freien Christentums in der Schweiz. Band 3: Soziales. St. Gallen 1898.
- Stoecker, Ad.: Christlich-soziale Reden und Aufsätze. Bielefeld und Leipzig 1885.
- Die persönliche Verantwortung der Besitzenden und Nichtbesitzenden in der sozialen Bewegung der Gegenwart. Basel 1881.
- Studer, Franz: Der bernische Ausschuß für kirchliche Liebestätigkeit 1883–1898. Bern 1899.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. In: Gesammelte Schriften, Band 1. Tübingen 1912.
- Truog, J. R.: Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und den Untertanenländern. Chur 1935/36.
- Unser Dienst am Bruder. Die Werke der Inneren Mission und der christlichen Liebestätigkeit in der Schweiz. Herausgegeben vom Schweiz. Verband für Innere Mission und evangelische Liebestätigkeit. Zürich 1940.
- Vogt, Hannah: Friedrich Naumann. Ausgewählte Schriften und Einleitung. Frankfurt am Main 1949.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920. Band 1.
- Weckerle, Eduard: Herman Greulich. Zürich 1947.
- Wernle, Paul: Selbstdarstellung. In: Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen. Leipzig 1929. S. 207–51.
- Wir zeugen vom lebendigen Gott. Predigten religiös-sozialer Pfarrer der Schweiz. Jena 1912.
- Wirth, Zwingli: Die sozialen Grundzüge des Evangeliums. In: Schweizerisches Protestantenblatt 1886, S. 26.
- Wullschlegel, Eugen: Aus der Geschichte der Arbeiterbewegung in Basel. Basel 1912.
- Wyß, Edmund: Die soziale Politik des konservativen Bürgertums in Basel. Diss. nat.-ök. Basel 1948.
- Ziegler, Alfred R.: Die evangelisch-soziale Bewegung in der Schweiz. Diss. jur. Zürich 1939.
- Zündel, Friedrich: Johann Christoph Blumhardt. Neubearbeitet von Heinrich Schneider. 9. Aufl. Gießen und Basel 1922.
- Zumstein, Otto: Beiträge zur Basler Parteigeschichte 1848–1910. Diss. phil. Basel 1936.

Nachschlagewerke

- Encyclopaedia of Social Sciences. Ed. Seligmann. London 1930–1935.
Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz. Neuenburg 1934.
Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1896–1907.
Reichsbergs Handwörterbuch der schweizerischen Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung. Bern 1903 ff.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Gunckel und Zscharnack. 2. Aufl. 1926 bis 1932.
Wörterbuch der Volkswirtschaft. Ludwig Elster. 4. Aufl. Jena 1931 ff.

Zeitungen und Zeitschriften

- Bürgerzeitung, Schweizerische, Basel.
Der Bund, Bern.
Centralblatt des Zofingervereins.
L'Essor, Genf.
Evangelisch-sozial. Folge der Mitteilungen des evangelisch-sozialen Kongresses, Berlin.
Freitagszeitung, Zürcher.
Grütlianer, Zürich.
Hilfe, Berlin.
Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Basel.
Kirchenfreund, Münsigen.
Nachrichten, Basler.
Nationalzeitung, Basel.
Neue Wege, Basel (später Zürich).
Protestantenblatt, Schweizerisches, Basel.
Rätier, Freier, Chur.
Reformblätter, Schweizerische, Bern.
Revue du christianisme social, Paris.
Volksblatt, Religiöses, St. Gallen.
Volksmann, Chur.
Volksrecht, Zürich.
Vorwärts, Organ der sozialdemokratischen Partei, Basel.
Welt, Christliche, Marburg an der Lahn.
Wochenzeitung, Bülach-Dielsdorfer, Demokratisches Volksblatt, Bülach.
Zeitschrift, Schweizerische theologische.
Zeitung, Neue Zürcher.

Einleitung

Die evangelischen Kirchen des 19. Jahrhunderts und die Arbeiterfrage

1. Die «*Christian Socialists*» in England

Die religiös-sozialen Denker in der Schweiz, und unter ihnen auch Ragaz, bezeichnen eine recht späte Stufe innerhalb des protestantischen Sozialdenkens. Das erste Land des nichtkatholischen Europas, wo man sich intensiv mit dem Verhältnis der Christen zur sozialen Frage beschäftigte, war England. Die Bildung großindustrieller Betriebe und damit die Entstehung eines Industrieproletariates hatten dort mindestens eine Generation früher als auf dem Kontinent eingesetzt. Sozialistische und nichtsozialistische Darsteller der Lage der Fabrikarbeiter sind sich darüber einig, daß die Ausbeutung der Arbeiter unerträglich und unmenschlich war¹. Noch vor 1840 schlossen sich die Arbeitermassen der Chartistenbewegung an, die von der Einführung des allgemeinen Wahlrechtes eine Besserung der sozialen Lage erwartete und sich darum für die Abschaffung des Zensus und für andere Wahlreformen einsetzte. In der Anfangsperiode der Chartistenbewegung traten die englischen Christlich-Sozialen zum ersten Male auf².

Thomas *Carlyle* (1795–1881)³, der große schottische Historiker, Geschichtsphilosoph und Propagator der deutschen idealistischen Literatur und Philosophie in England, gehört nicht in den engeren Kreis der Begründer der christlich-sozialen Bewegung. Aber er hat auf die Bewegung durch eine Reihe seiner Schriften einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. In den Werken «On Chartism» und «Past and Present» (1839 und 1843) stellte er sich mit prophetischem Schwung auf die Seite der Arbeiter; als Calvinist brachte er die große Leidenschaft für eine christliche Gestaltung aller Lebensgebiete

¹ Vgl. Friedrich Engels, «Die Lage der arbeitenden Klassen in England» (1845), in Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1. Abt., Band 4, Moskau-Leningrad 1933; Heinrich Herkner, «Die wirtschaftlich-sozialen Bewegungen von der Mitte des 18. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts», in «Propyläen-Weltgeschichte», 7. Band, Berlin 1929.

² Literatur zur ganzen Bewegung: «Religion in Geschichte und Gegenwart», 3. Auflage, Band 1, Spalte 1581; Lujó Brentano, «Die christlich-soziale Bewegung in England», in «Jahrbuch für Gesetzgebung und Volkswirtschaft», Band 7, S. 738–807; «Encyclopaedia of Social Sciences», Band 3, S. 449; C. E. Raven, «Christian Socialism», London 1920.

³ Raven, S. 52 ff.; Thomas Carlyle, «Sozialpolitische Schriften», herausgegeben in drei Bänden von Pfannkuch und Hensel, Göttingen 1899; «Encyclopaedia of Social Sciences», Band 3, S. 229.

mit, als einem Vertreter des deutschen Idealismus stand ihm ein Bild vom Menschentum vor Augen, das sich mit den Zuständen im Proletariat nicht vertrug. Idealistische und puritanische Gedanken wurden von ihm mit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung konfrontiert, und damit wurde ein Einbruch in das bisher autonome Wirtschaftsleben vollzogen, der seine Wirkung tat. Carlyle wurde vor allem durch seine Kritik an der kapitalistischen Wirtschaftsform wichtig. Er charakterisierte den Kapitalismus als ein System, das das Menschliche im Menschen zerstört, und wies vor allem auf die Entwürdigung der Arbeit im mechanisierten Zeitalter hin. Es handelt sich dabei im Grunde um einen konservativen Protest gegen die neu entstandene Wirtschaftsordnung, «in welcher alle arbeitenden Pferde gut gefüttert werden und unzählige arbeitende Menschen fast verhungern müssen⁴». Seine Stimme erhebt sich im Protest manchmal bis zu eschatologischem Pathos: «Wäre es mit einer solchen erbärmlichen Welt nicht das beste, wenn man mit ihr ein Ende machte und sie ein für alle Mal den Jötunen, Schlammmiesen, Eisriesen und den chaotischen Tiergöttern wieder überlieferte?⁵»

So tief und neuartig Carlyles Einsicht und Erkenntnis in die Natur der neuen Wirtschaftsordnung war, so konservativ waren seine Versuche einer Soziallehre. Er sieht die beste Lösung der Arbeiterfrage darin, daß eine moralisch starke Führerschicht, welche sich in hoher Selbstdisziplin und Entsagung dem Volke verpflichtet weiß, die Wirtschaft in die Hände nimmt und von oben her umgestaltet. Es mag ihm dabei eine Gestalt wie Robert Owen vorgeschwebt haben. Von einem demokratischen Weg zur wirtschaftlichen Neugestaltung hält Carlyle nicht viel; er hat im Grunde einen feudalen Patriarchalismus in den Formen der modernen Industrie im Auge. Im Sinne seines Werkes über «Helden und Heldenverehrung» sieht er in den «Kapitänen der Wirtschaft» die Träger einer Sozialreform ohne Beteiligung der Arbeiter.

Kurze Zeit nach den prophetischen Rufen Carlyles wurde durch Männer, die teilweise stark unter seinem Eindruck standen, die eigentliche christlich-soziale Bewegung ins Leben gerufen. Sie verdankte ihren Geist Carlyle und ihre Wirkungsmöglichkeiten den Chartisten, denn die Bedrohung der Gesellschaft durch die chartistischen Demonstrationen lenkte die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf die christlich-sozialen Bemühungen. Die Begründer der Bewegung, Maurice, Ludlow und Kingsley, suchten den Weg vom Carlyleschen Protest in die Praxis der Sozialreform zu gehen.

Frederick Denison *Maurice* (1805–1872)⁶ lernte als Geistlicher der High Church in London die Proletarierviertel kennen. Er hat den Terminus vom «christlichen Sozialismus» geprägt; es steckte in diesem Wort sein Protest gegen die Blindheit der christlichen Kreise gegenüber den sozialen Problemen und das Bedenken gegen die antikirchliche Haltung der Chartisten. Von ihm ging die Initiative aus, als am 10. April 1848, dem Tage einer all-

⁴ «Past and Present», ed. Pfannkuch und Hensel, S. 17.

⁵ Ebenda. S. 72.

⁶ Literatur: Brentano, I. c.; Raven, I. c.; «Leben von F. D. Maurice».

gemein gefürchteten Chartistendemonstration, das Plakat «To the Workmen of England» den Arbeitern versicherte: «The Almighty God, and Jesus Christ, the poor man who died for poor men, will bring freedom for you, though all the Mammonites on earth were against you ⁷.»

Interessanterweise wirkt auch im hochkirchlichen Geistlichen Maurice etwas von der puritanischen Tradition nach, welche Carlyle mitbestimmt hatte. Er hatte in seiner Jugend zeitweise unter dem Einfluß von Quäkern gestanden; seine spätere Bereitschaft, mit Menschen aller Glaubensbekenntnisse, ja sogar mit Freidenkern zusammenzuarbeiten, und seine leidenschaftliche Betonung der Pflicht, die Erde zum Reiche Gottes umzugestalten, scheinen von diesen Erlebnissen mitbestimmt zu sein ⁸. Dabei ist allerdings seine Auffassung vom Reich Gottes wesentlich verschieden von der des religiösen Sozialismus eines Leonhard Ragaz: Maurice sieht als Trägerin des Reiches Gottes doch im wesentlichen die englische Hochkirche, die es nur besser zu belehren gilt ⁹.

Maurice hatte das Glück, daß er von Anfang an in John Malcolm Forbes *Ludlow* (1821–1911) einen nationalökonomisch und juristisch ausgezeichnet gebildeten Mitarbeiter zur Seite hatte ¹⁰. Ludlow kam eben von Paris zurück, wo er die Revolutionen von 1830 und 1848 miterlebt hatte. Er hatte dort die französischen Frühsozialisten, allen voran Fourier, kennen gelernt und war unter den Begründern des christlichen Sozialismus der einzige, der genauere Kenntnis der sozialistischen Ideen und ihrer praktischen Realisation hatte. Er brachte den Gedanken der Produktivgenossenschaften aus Frankreich mit und ist dadurch wohl der erste, der die Vorliebe der christlichen Sozialdenker für den kooperativen Zweig des Sozialismus empfand und weitergab.

Zum Theologen und Nationalökonomem gesellte sich der Dichter, der redegewaltige Verkünder: Charles *Kingsley* (1819–1875). Seine sozialen Romane «*Alton Locke*» und «*Yeast*» (1850 und 1851) deckten die Zustände im Londoner Schneidergewerbe auf, wo durch das «sweating system» ein ungeheurer Druck auf das Heimarbeiterproletariat ausgeübt wurde. Hier setzten nun die drei Freunde auch mit ihrem ersten kooperativen Realisationsversuch ein: im Februar 1850 gelang es ihnen, mit der Hilfe reicher Gönner eine Produktivassoziation ins Leben zu rufen, deren Gewinne der Gründung weiterer Produktivgesellschaften zugute kommen sollten. Das Beispiel machte Schule, und auch andersorts wurden ähnliche Unternehmungen errichtet. 1852 bewirkten die christlichen Sozialisten einen Parlamentsbeschluß, der ihre Genossenschaften rechtlich anerkannte und ihr Fortbestehen erleich-

⁷ Zit. Raven, I. c., S. 107.

⁸ «Leben von F. D. Maurice», S. 17.

⁹ Lujo Brentano teilt I. c. mit, daß ihn Maurices Sohn und Biograph ganz besonders auf die zentrale Bedeutung dieses Charakters der Botschaft vom Reiche Gottes hingewiesen habe.

¹⁰ Raven hält, gegen Brentano, ihn für den eigentlichen Gründer der ganzen Bewegung. Raven, I. c., S. 54ff.; dort auch die Literatur.

terte. Gerade in ihrem genossenschaftlichen Versuch erlebten die christlichen Sozialisten aber die Unzulänglichkeit ihrer bescheidenen Tätigkeit gegenüber den Riesenproblemen der Arbeiterfrage und sahen die störende Wirkung der Selbstsucht einzelner Mitglieder auf das Funktionieren der Genossenschaften. Kingsley hatte den Grundsatz formuliert: «Der Sozialismus wird christlich sein, oder er wird nicht sein!¹¹», so mußte also die Arbeiterschaft für die Gedanken eines christlich begründeten Sozialismus gewonnen werden. Aus diesem Grunde eröffneten die christlichen Sozialisten 1854 ihre «Working Men's Association», eine Arbeiterhochschule, welche genossenschaftlich organisiert war und von bedeutenden Gelehrten getragen wurde. Der tolerante Geist der Organisation widersprach ihrem christlichen Bildungsideal nicht; obwohl man weder von Lehrern noch von Schülern eine religiöse Festlegung verlangte, standen neben Kursen über naturwissenschaftliche und sprachlich-historische Themen solche über Bibelkunde und christliche Moral. Die Schule wirkte weiter in der englischen Bewegung der Brotherhoods und Settlements; als Ragaz 1921 seine eigene Arbeiterschule in Zürich-Außersihl ins Leben rief, schwebten ihm die Ideen der christlichen Sozialisten als Leitbild vor.

Mit seinen zwei Hauptideen der Genossenschaft und der Arbeiterbildung hat der christliche Sozialismus der Engländer allen späteren Versuchen ähnlicher Art eine entscheidende Prägung mitgegeben. Er hatte den Enthusiasmus Carlyles und seine Gesellschaftskritik aufgenommen und weitergetragen, ihn aber gleichzeitig in die Praxis hinein verwendbar gemacht, und es ist auffällig, daß die späteren christlichen Sozialdenker in ihren Programmen immer wieder die gleichen zwei Anliegen in den Mittelpunkt stellen.

Ein weiterer englischer Geistlicher, der zwar nicht zum engsten Kreis der christlichen Sozialisten gehörte, aber doch in Berührung mit Kingsley und Maurice stand, ist für die Verbreitung der christlich-sozialen Bildungsgedanken sehr wichtig geworden: der berühmte Prediger Frederick William Robertson (1816–1853)¹². Seine sozialen Predigten wandten sich zwar vor allem an die Christen aus den oberen Ständen; aber er entfaltete gleichzeitig eine Arbeiterbildungstätigkeit in seiner Gemeinde, die weiten Widerhall fand. Und als seine Predigten als Musterbeispiele liberaler Homiletik in alle Sprachen übersetzt wurden, drangen damit gleichzeitig auch seine christlich-sozialen Gedanken in alle Welt und wiesen auf das Gedankengut des ganzen Kreises hin, dem Robertson angehörte. Sein Beitrag an die Entwicklung des christlich-sozialen Gedankengutes war weniger bedeutsam als seine prophetische Vertretung des Protestes gegen die sozialen Zustände seiner Zeit. Dadurch wurde er ein Fortsetzer der Gesellschaftskritik, die Carlyle begonnen hatte.

¹¹ Dieser Ausspruch ist verschiedentlich Ragaz zugeschrieben worden. Literatur über Kingsley: Raven, l. c.; Albert Kalthoff: «Charles Kingsley», Berlin 1892.

¹² Biographische Darstellung von Ragaz: «Robertson, der Prophet von Brighton», in «Religiöses Volksblatt» 1895, Nr. 40–44. Das Werk von Charlotte Broicher über Robertson war mir nicht zugänglich. Editionen: «Religiöse Reden», 2 Bände, 2. Auflage, 1900, und 9. Auflage, 1906, Leipzig. «Christenworte an Arm und Reich», Gotha 1890.

2. Die evangelisch-sozialen Bewegungen in Deutschland

Die Auseinandersetzung mit der Arbeiterfrage spielte sich auf dem Boden des Luthertums ganz anders ab als in England, wo, wie oben gezeigt, ein starker calvinistischer Anstoß das christliche Sozialdenken bestimmte. Die lutherische «Theorie der reinen Spiritualität und Innerlichkeit der Kirche und der Zuweisung aller äußeren, weltlichen Dinge an die Vernunft, die Fürsten, die Obrigkeit¹³» mußte zu ganz anderen Soziallehren führen als der calvinistische Drang, das «Soli Deo gloria» auch im staatlichen und wirtschaftlichen Leben durchzusetzen. Wenn man sich im lutherischen Raume mit sozialen Fragen beschäftigte, entzündete sich diese Auseinandersetzung meist an jenen Punkten, wo die sozialen Dinge in das der Kirche reservierte Gebiet der reinen Innerlichkeit hineinwirkten. Ein Anstoß für das soziale Nachdenken des Lutheraners war also zum Beispiel die Tatsache, daß in Berlin die große Mehrzahl der Proletariatkinder ohne Taufe und Konfirmation heranwuchs. Das apologetische Interesse stand daher zunächst durchaus im Vordergrund; die Bildung eines christlichen sozialen Leitbildes war eher eine Beschwichtigung des wiederzugewinnenden Arbeiters als ein Ausdruck des Willens, sich vom Evangelium her mit der Gestaltung der Gesellschaft zu befassen. Eine solche Gestaltung war ja Sache der politischen Organismen; der christlichen Kirche blieb die Pflege der Innerlichkeit und allenfalls noch die Linderung derjenigen Schicksale vorbehalten, für welche in den politischen Ordnungen Härten entstanden, und wo die christliche Liebestätigkeit mildernd eingreifen konnte. Das Almosen und die Fürsorge für «Gestrandete» aller Art wurden intensiv gefordert, aber eine Mitarbeit der christlichen Kirche an der sozialen Gestaltung hätte den lutherischen Theologen ein Übergriff auf das Gebiet der von Gott gesetzten Obrigkeit geschienen.

So haben denn die Lutheraner ihre größten Leistungen auf dem Gebiete der Wohltätigkeit und Fürsorge vollbracht. Ihre bedeutendste Vertretung fanden diese Gedanken in Johann Hinrich Wichern (1808–1881)¹⁴ und seiner Gründung, dem Zentralausschuß für Innere Mission (1849). Theodor Heuß hat Wichern den «Strategen im Kampf gegen die Entchristlichung des Volkes» genannt¹⁵, und wirklich fand das imposante Wachstum seines Werkes erst nach seinem Auftreten vor dem Wittenberger Kirchentag an, als die 48er Revolution die Gemüter erregt hatte. Das bezeichnet den Charakter seiner großartigen Bemühungen: es ging um Fürsorge und um Abwehr der Entkirchlichung, also im wesentlichen um Bewahrung des christlichen Volks vor den sozialistischen Lehren, um Apologie. Es entstand eine umfassende Organisation der christlichen Wohltätigkeit. Schon 1887 konnte der Schweizer Freisinnige C. W. Kambli über die Innere Mission schreiben: «Ihre Anstalten umspannen das ganze Leben und suchen überall

¹³ Troeltsch, «Soziallehren», S. 585.

¹⁴ Martin Gerhard, «J. H. Wichern», 1929.

¹⁵ Th. Heuß, «Friedrich Naumann», 2. Auflage, Stuttgart und Tübingen 1949, S. 32.

korporative Gestalt zu gewinnen. Ihre Krippen, Kleinkinderbewahrungs-
 anstalten, Kleinkinderschulen, Kinderkirchlein, Sonntagsschulen, Jünglings-
 vereine und Jungfernbünde, Gesellen- und Mägdeherbergen, Magdalenen-
 stifte, Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder, Schutzaufsichtsvereine für
 entlassene Sträflinge, Lesesäle für Arbeiter, mit einer Art Fortbildungsschule
 verbunden, Gesangsvereine, Lesegesellschaften, Leihbibliotheken, ihre Kol-
 portage von Volkskalendern und Traktaten, ihre Straßenpredigten . . . (es
 folgen zwanzig weitere Sozialinstitutionen) . . . bilden ein Netz, das sich
 über alle Verhältnisse erstreckt ¹⁶.» Neben dieser eindrucklichen Aufzählung
 von Fürsorgeinstitutionen ist nicht zu vergessen, daß Wichern selbst über
 den Rahmen der reinen Fürsorge hinausgehen und Formen der Hilfe suchen
 wollte, durch die die Hilfsbedürftigen selbst sich vereinigen und ihre Lage
 verbessern sollten. «Ein neuer Schritt, der noch getan und verfolgt werden
 muß, ist: christliche Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst, für deren
 soziale (Familie, Besitz und Arbeit betreffende) Zwecke zu veranlassen ¹⁷.»
 Wichern hat aber mit dieser zweiten Hälfte seines Programms sozusagen
 keine Schule gemacht. Die Innere Mission wurde zur riesigen Organisation,
 weil sie dem Stand der damaligen sozialen Erkenntnis im protestantischen
 Deutschland entsprach; der Gedanke der Assoziation der Hilfsbedürftigen
 aber setzte sich nie recht durch, und zwar nicht etwa erst bei Schwierigkeiten
 im Moment der Realisierung, sondern schon wenn es sich darum handelte,
 ihm Anhänger zu gewinnen. Wicherns Freund Viktor Aimé Huber (1800
 bis 1869) ¹⁸, der sich mit besonderem Eifer gerade den genossenschaftlichen
 Aufgaben widmete, machte diese Erfahrung zeitlebens. Er hatte, unter dem
 Einfluß der christlichen Sozialisten stehend, sein Leben der Schaffung von
 Arbeitergenossenschaften gewidmet, ohne sich aber am Ende vor wirklichen
 Erfolgen zu sehen.

Inzwischen hatte sich die deutsche Arbeiterbewegung entwickelt. Daß
 Wichern und Huber auf dem Gebiete der Arbeiterfrage im engeren Sinne
 keine großen Erfolge errangen, gab zu denken und führte zu einer inten-
 siveren Beschäftigung mit den geistigen Hintergründen der Arbeiterbewe-
 gung. Rudolf Todt ¹⁹, Pfarrer in Barenthin, unternahm es in seinem Werk
 «Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft» (1877),
 das ihm erreichbare sozialistische Schrifttum mit den Soziallehren des Neuen
 Testaments zu konfrontieren. Sein Resultat war für ihn selber überraschend.
 Von den drei Elementen, die nach dem Ergebnis seiner Untersuchung das
 Wesen der Sozialdemokratie ausmachten – Kommunismus, Republikanismus
 und Atheismus – konnte er nur den Atheismus ablehnen. Im Neuen
 Testament fand Todt ein sozialistisches Wirtschaftsprogramm, das sich in
 vielen Forderungen mit dem der Sozialdemokratie deckte. Für die Durch-

¹⁶ C. W. Kambli, «Die sozialen Parteien», St. Gallen 1887, S. 95 f.

¹⁷ Zitiert bei H. Herkner, «Arbeiterfrage», II. Band, S. 112.

¹⁸ F. Karrenberg, «Christentum, Kapitalismus und Sozialismus», Berlin 1932, S. 12
 bis 16; Herkner, l. c., Band II, S. 113.

¹⁹ Karrenberg, l. c., S. 37 ff.

führung dieses Programms wollte Todt den Staat zu Reformen anspornen. Das war nun allerdings ein neues Argument in der Diskussion auf protestantischem Boden. Und wenn auch Todt mit seiner biblisch begründeten Sozialreform und seinem Staatssozialismus nicht auf die breiten kirchlichen Kreise wirkte, so gehörte zu seinem Freundeskreise doch jener Mann, der ungleich stärker als er die Gabe der politischen Rede und der populären Diskussion besaß: Adolf Stoecker.

Adolf Stoecker (1835–1909)²⁰ stammte aus einfachen Verhältnissen; als Sohn eines Wachtmeisters verlebte er seine Jugend in der Kaserne von Halberstadt. Seine Studienjahre in Halle, wo Tholuck sein Lehrer war, legten in ihm den Grund zu jener handfesten Orthodoxie, die er zeitlebens vertrat. «Zweifel muß man totschiagen²¹», war seine Meinung. Nachdem er in Metz als Divisionspfarrer gewirkt hatte, berief ihn Wilhelm I. als vierten Hofprediger nach Berlin. Dort wirkte er zunächst durchaus im Sinne der Wichernschen Sozialhilfe: er war Leiter der Berliner Stadtmission (ab 1877). Aber die Innere Mission wurde für ihn die Brücke zur Politik. Er sah, daß nach der Einführung des Zivilstands in Berlin (1874) achtzig Prozent der Ehen ohne kirchliche Trauung und vierzig Prozent der Kinder ohne Taufe blieben. Es galt also, die protestantische Kirche neu im Volk zu verankern. «Durch die Innere Mission kann die Sozialdemokratie nicht überwunden werden. Es bedarf einer sozialpolitischen Partei²².» Am 3. Januar 1878 gründete er in der berühmten Eiskeller-Versammlung die christlich-soziale Arbeiterpartei. Sie stand auf dem «Boden der christlichen Botschaft und der Liebe zu König und Vaterland²³»; von da aus warf sie der Sozialdemokratie ihren Internationalismus und Atheismus vor. «Sie verwirft die gegenwärtige Sozialdemokratie als unpraktisch, unchristlich und unpatriotisch.» Ihr eigenes soziales Programm war unoriginell – Naumann hat Stoecker später einen «Verkündiger fertiger Wahrheiten» genannt²⁴ –, es prüfte die sozialdemokratischen Forderungen und streute einige christliche Anliegen ein. Alle Hoffnung wurde auf den preußischen Staat gesetzt. Ideengeschichtlich wurden also die Gedanken Wicherns, Hubers und Todts aufgenommen; Stoeckers Eigengut war nur der Gedanke von der politischen Organisation. Aber der Hofprediger war ein eindrücklicher politischer Kämpfer. Seine Rededuelle mit den Berliner Sozialisten, vor allem mit dem «Rebellen» Johann Most, vor den ihm feindlich gesinnten Zuhörern in den Berliner Wirtshaussälen, machen deutlich, daß dieser Konservative mit persönlichem Einsatz um die Seele des Volkes kämpfte. In seinen späteren Jahren wandte er sich ganz allgemein gegen die modernen Wirtschaftsformen, gegen Börse und Handel, und kam zu einem antimammonistisch begründeten Antisemi-

²⁰ Walter Frank, «Hofprediger Ad. Stoecker und die christlich-soziale Frage», Berlin 1928.

²¹ Frank, I. c., S. 21.

²² Ebenda, S. 47.

²³ Programm bei F. Naumann, «Christlich-sozial», Band I, S. 26.

²⁴ Frank, S. 72.

tismus, der ihm viele Sympathien aus dem Mittelstand brachte²⁵. Trotzdem aber wurde seine «Christlich-soziale Arbeiterpartei» im Gefüge der deutschen Parteipolitik nie ein entscheidender Faktor. Stoeckers Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Arbeiterschaft war im wesentlichen eine konservative: Christentum konnte er nie von Kaisertreue und Konservatismus trennen; darum wurde sein Versuch, eine christliche Arbeiterpartei zu gründen, durch die Ablehnung der Arbeiter vereitelt.

Innere Mission, lutherische Orthodoxie und Konservatismus trafen im Erleben Friedrich *Naumanns* mit liberalem Christentum, freier theologischer Forschung und Wirtschaftsliberalismus zusammen. Naumann (1860–1919)²⁶ war eine Generation jünger als Stoecker und damit in eine Zeit hineingeboren, in der ein selbstverständlich orthodoxes Weltbild nicht mehr so einfach war. Harnack und Rade standen ihm nahe, und er war Mitarbeiter an der «Christlichen Welt», die ihm den Blick für die weiten Möglichkeiten christlicher Lebensgestaltung öffnete.

Naumanns sozialpolitisches Denken entwickelte sich anfänglich stark unter dem Einfluß der Inneren Mission. Er wirkte zunächst zwei Jahre lang in Wicherns «Rauhem Haus» in Hamburg. Seine ersten Beiträge an die «Christliche Welt» aus den Jahren seines sächsischen Pfarramtes in Langenberg (1886–1890) behandelten Fragen der Inneren Mission. Aber er arbeitete sich, durch die sozialdemokratische Agitation in seiner Gemeinde aufgerufen, tief in die nationalökonomische Literatur hinein. Bald unterschied er sich grundsätzlich von Stoecker: nicht das Erschrecken über die Gottlosigkeit der Arbeiter, sondern das über die Gottlosigkeit der Zustände erfaßte ihn; er blieb im Verhältnis zur Sozialdemokratie nicht Apologet, sondern er suchte eine eigene, christliche Soziallehre vorzuschlagen. Aber er stand doch so stark in der Furcht vor der Vermischung der weltlichen Sphäre mit der christlichen, daß er seine sozialen Ideen im wesentlichen nicht christlich, nicht biblisch, sondern weltlich begründete. Stoecker hatte der Sozialdemokratie ihren Atheismus vorgeworfen, Naumann warf ihr ihren mangelnden Nationalismus vor, ihre Unfähigkeit, machtsstaatlich zu denken. Es ist deshalb, mindestens beim späten Naumann, dem Naumann nach der Palästinareise, fraglich, ob man ihn noch als spezifisch christlichen Sozialdenker bezeichnen kann; er hatte für sich persönlich die Spannung zwischen kirchlicher und weltlicher Sphäre so gelöst, daß er sich dezidiert auf die weltliche Seite stellte²⁷.

Aber das ist der späte Naumann; für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist er weniger wichtig als der Naumann der evangelisch-sozialen

²⁵ Sein Biograph Frank ist folgerichtig ein Nationalsozialist. Vgl. das Vorwort zur zweiten Auflage seines Stoecker-Buches (Berlin 1935).

²⁶ Theodor Heuß, «Friedrich Naumann», 2. Auflage, Stuttgart-Tübingen 1949; Hannah Vogt, «F. N., Auswahl aus seinen Schriften», mit Vorwort, Frankfurt 1949; Johannes Schneider, «Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt», Berlin 1929; Karrenberg, l. c., S. 40–56.

²⁷ Th. Heuß, l. c., S. 136/37: «Der religiöse Wandel Naumanns auf der Palästinareise».

Frühzeit, also der Jahre vor der Palästina-reise (1898). Da fällt denn an ihm vor allem seine vorurteilslose Akzeptierung der neuentstandenen Weltwirtschaft, der Industrialisierung und Mechanisierung auf, die ihn grundlegend von Stoecker unterscheidet. Er sah wirtschaftlich tief: «Eine Bewegung, die nach der Sozialdemokratie kommen will, (kann) in wirtschaftlichen Dingen nicht so tun, als hätte es niemals einen Marx gegeben²⁸.» Seine Gesellschaftskritik und sein Antikapitalismus fanden deutliche Worte; er wies der Kirche den Platz an der Seite der Mühseligen und Beladenen an: «Wir bearbeiten die soziale Frage vom Standpunkt der Bedrängten, für die Bedrängten und mit den Bedrängten²⁹.» In diesem Sinne beurteilte er zum Beispiel alle Lohnfragen nach dem Gebot «Du sollst nicht stehlen!». Sein theologischer Grundgedanke war die Losung von Jesus, dem Volksfreund, dessen antimammonistische Aussprüche er heraushob. Von hier aus kam er zur Ablehnung der Kapitalkonzentration, der er durch starke progressive Erbschaftssteuern und durch Besteuerung der Börsengewinne begegnen wollte. Das arbeitslose Einkommen hielt er für ethisch verwerflich; aber er gelangte nie zur Ablehnung des Privateigentums. Andererseits aber glorifizierte er dieses auch nicht als göttliche Einrichtung.

Ähnlich differenziert war seine Stellung zur Sozialdemokratie. Naumann war Sozialreformer, nicht Sozialist. Die Vermittlung zwischen den Klassen hielt er für möglich und geboten; sie hatte durch Gesetzgebung und Verhandlung zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern zu erfolgen. Nie bekämpfte er die Sozialisten in der eifernden Sprache eines Stoecker. Er war überzeugt, daß nach der Periode Babels und Liebknechts die Zeit des christlichen Sozialismus kommen werde. Die Sozialdemokratie betrachtete er als erste große Häresie der evangelischen Kirche: wie die Apologeten der alten Kirche gegen Gnostiker und Montanisten klare dogmatische Formulierungen hatten ausbilden müssen, sei es nun an der Zeit, daß die Kirche klare, biblisch fundierte Sätze über die sozialen Fragen aufstelle. Die Irrlehren der Sozialdemokratie waren für Naumann der Materialismus, die Auffassung, daß die revolutionäre Auseinandersetzung unausweichlich sei, die Lehre von der Freien Liebe, und vor allem der Internationalismus, die Feindschaft gegen den bestehenden monarchischen Staat. Den Atheismus und die Ablehnung der Kirche nahm er nicht so ernst: man könne auch dadurch das Jesusbild ja nicht so leicht aus dem Herzen eines Volkes reißen, das jahrhundertlang mit ihm erzogen worden sei. Auch den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit begründete er nicht mit einer lutheranischen Obrigkeitsethik wie Stoecker, sondern er argumentierte fast ausschließlich mit wirtschaftlichen Gründen. Eine gesunde Volkswirtschaft und eine Besserstellung der Arbeitmassen sei in Deutschland nur möglich, wenn alle Klassen zusammenarbeiteten und einen starken Staat schufen. Eine nationale Machtpolitik unter Führung des Kaisers werde auch die Arbeiterschaft heben; der Internationalismus der Sozialisten aber schädige gerade die Lage des deutschen

²⁸ «Was heißt christlich-sozial?» Leipzig 1894, S. 6.

²⁹ Ebenda, S. 6.

Arbeiters. Er wollte die nationalen Gefühle des deutschen Volkes, die sich bisher nur für die Außenpolitik der Regierung als Unterstützung ausgewirkt hatten, auch für die Innenpolitik fruchtbar machen.

Mit diesen Ansichten trat Naumann vor die Öffentlichkeit. 1890 wurde er als Vereinsgeistlicher für Innere Mission nach Frankfurt am Main berufen. Er hatte sich in dieser Stellung vor allem mit den Evangelisch-sozialen Arbeitervereinen zu befassen. Diese waren 1881 in Gelsenkirchen nach dem Vorbild und in bewußtem Gegensatz zu den katholischen Gesellenvereinen Kolpings gegründet worden; in der ersten Zeit trat das sozialpolitische Element in ihnen hinter pietistischer Erbauung und antikatholischer Agitation zurück. Naumann verstand es nun, seinen Frankfurter Arbeiterverein und bald auch weitere Sektionen aus dieser Enge herauszuführen und sie für die Sozialreform zu begeistern und auszubilden. Gleichzeitig widmete er sich dem Evangelisch-sozialen Kongreß, der von Stoecker im Jahre 1890 zum ersten Male einberufen worden war und der alle Stände zur Diskussion sozialpolitischer Fragen sammeln wollte. In den Arbeitervereinen und im Evangelisch-sozialen Kongreß spielte sich nun ein Kampf ab, in dem Naumann sich seine eigene Anhängerschaft schuf. Eine Gruppe der «Alten» vertrat dort Stoeckers Sozialkonservatismus; die «Jungen», denen sich einige sozialdemokratische Pfarrer anschlossen (Theodor von Wächter, Paul Göhre), sprachen sich für die sozialliberalen Tendenzen, für eine national begründete Sozialreform aus. Die Stellung zur Sozialdemokratie und zur Judenfrage, auch die theologische Haltung trennten die beiden Gruppen immer mehr. Von 1894 an gaben die «Jungen» ihr eigenes Organ, die «Hilfe», heraus. 1896 organisierten sie sich auch politisch im «National-sozialen Verein», in dessen Programm es hieß: «Wir stehen auf dem nationalen Boden, indem wir die wirtschaftliche und politische Machtentfaltung nach außen für die Voraussetzung aller großen sozialen Reformen im Innern halten . . . Wir wünschen daher eine Politik der Macht nach außen und der Reform nach innen ³⁰.» Die Mißerfolge des national-sozialen Vereins in den Reichstagswahlen von 1898 und 1903 zeigten aber Naumann, daß die großen Massen der Arbeiterschaft nicht hinter einen solchen Versuch zu bringen waren; er gestand das Fiasko ehrlich ein, löste 1903 den national-sozialen Verein auf und trat der liberalen Partei bei ³¹.

Eine Darstellung der Begegnung zwischen Kirche und Arbeiterfrage in Deutschland, und besonders eine, die den schweizerischen religiösen Sozialismus im Auge hat, darf es nicht unterlassen, auch auf Christoph Blumhardt, den Sohn, hinzuweisen. Blumhardt (1842–1919) ³² darf man zwar nicht

³⁰ «Grundlinien für die Tätigkeit des national-sozialen Vereins», zitiert bei Herkner, a. a. O., II. Band, S. 183.

³¹ Man vergleiche dazu das unten, Kapitel 2, S. 94–100, über Naumann Gesagte.

³² Vgl. Eugen Jäckh, «Christoph Blumhardt», Stuttgart 1950; Christoph Blumhardt, Eine Auswahl seiner Predigten, Andachten und Schriften, herausgegeben von Robert Lejeune. Erlenbach-Zürich und Leipzig 1925–37, 4 Bände, darin vor allem die ausführlichen Nachwörter des Herausgebers.

eigentlich als Sozialdenker ansprechen; seine Größe liegt auf einem anderen Gebiete als dem der systematischen Auseinandersetzung mit der Arbeiterfrage. Aber er gab durch seinen Eintritt in die sozialdemokratische Partei, durch seine Tätigkeit im württembergischen Landtag und durch seine Predigten der Epoche von 1896 bis 1900 ein Zeichen, das weitherum beachtet wurde. Die soziale Bewegung war für Blumhardt ein Zeichen für das Schaffen Gottes in der Welt, eine Reichsgottesbewegung. Bei ihm gibt es keine «Innerlichkeit des Christentums», die eine Teilnahme an der Politik verbietet, keine Angst vor dem Atheismus der Sozialdemokratie, keine nationalen Bedenken gegen die Internationalität der Arbeiterschaft. «Daß es bei dem Ringen der vierten Klasse nicht immer fein zugegangen ist und viel Unvollkommenes getan und gehandelt worden ist, stößt mich nicht ab. Der Grund der Bewegung, das energische Wollen und Schaffen auf das Ziel, ist mir genug, um mich als Verbündeten zu fühlen, und zwar in dem Geiste Christi, der mich von jeher geleitet hat ³³.»

Die Stellungnahme Blumhardts zur Sozialdemokratie vollzog sich unbeeinflußt von den Sozialauffassungen der übrigen Deutschen im 19. Jahrhundert. Aus der prophetischen Schau des Christentums, die seinem Vater Johann Christoph Blumhardt und ihm selbst gegeben war, floß eine durchaus selbständige, neuartige Einstellung zum sozialen Problem. Blumhardts bekannte Rede vom 19. Juni 1899 in Göppingen bezeichnet den historischen Augenblick, wo die Stellung der kontinentalen Kirchen zur Arbeiterfrage sich zum ersten Male nicht auf Abwehr beschränkte. Daß diese Linie später vor allem auf schweizerische Reformierte und viel weniger auf deutsche Protestanten übergegangen ist, zeigt einmal mehr die interessante Verschiedenheit der sozialtheoretischen Ausprägungen auf verschiedenen theologischen Grundlagen.

3. Die evangelischen Kirchen der Schweiz und die Arbeiterfrage

Die Begegnung zwischen dem schweizerischen Protestantismus und den neuen Kräften der sozialen Frage, der Arbeiterbewegung und des Sozialismus beginnt schon im frühen 19. Jahrhundert; sie ist so wechselvoll und unerforscht, daß sie einmal eine ausführliche Gesamtdarstellung verdienen würde. Im Rahmen einer Ragaz-Darstellung kann es sich selbstverständlich nicht um eine gründliche historische Darstellung dieser Begegnung handeln, dafür wären viel umfassendere Quellenstudien nötig, als sie möglich waren. Aber es muß hier doch wenigstens in den Grundlinien dargestellt werden, auf welche Art sich die evangelischen Christen der Schweiz mit dem Phänomen der industriellen Revolution auseinandersetzten, bevor die religiös-soziale Bewegung als ziemlich später Beitrag zu diesem Fragenkomplex auftrat.

Halten wir zunächst fest, daß man von einer evangelischen Kirche der Schweiz damals noch nicht sprechen konnte: auch seit es einen Evangeli-

³³ III. Band der Ausgabe, S. 449.

schen Kirchenbund gibt – und er wurde erst 1920 ins Leben gerufen – liegt das Schwergewicht des kirchlichen Lebens in der Schweiz bei den Kantonalkirchen. Im 19. Jahrhundert beherrschten sie das kirchliche Leben noch ausschließlich. Aber auch wer etwa nach der Stellungnahme einer Kantonalkirche zu sozialen Fragen suchen möchte, käme nicht so leicht zum Ziel: ganz abgesehen davon, daß es auf evangelischem Gebiet keine verpflichtenden Synodalbeschlüsse über irgendwelche sozialen Fragen gibt – eine Vernehmlassung wie die Bulle «*Rerum Novarum*» ist undenkbar –, so war auch nur schon ein einheitliches Verhalten der schweizerischen Protestanten dadurch erschwert, daß sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kämpfe zwischen den kirchlichen Richtungen, den orthodoxen «*Positiven*» und den liberalen «*Reformern*» abspielten, welche die Landeskirchen innerlich spalteten und das Denken der kirchlichen Kreise viel mehr beschäftigten als die Auseinandersetzung mit der Arbeiterfrage. Nicht selten wurde irgendein soziales Problem geradezu zum Werbemittel im Kampf der kirchlichen Richtungen.

Es kann sich also nur um eine Kennzeichnung von Strömungen sozialpolitischer Art handeln, welche im 19. Jahrhundert im Gebiet der evangelischen Schweiz auftraten. Aus der Zielsetzung dieser Arbeit geht hervor, daß dabei vor allem Persönlichkeiten und Gebiete bevorzugt werden müssen, die für Ragaz und die Religiös-Sozialen besonders wichtig wurden. Es wird sich aber dabei zeigen, daß bei der Vielfalt der Beziehungen und bei der Enge des deutschschweizerischen Raumes die meisten wichtigen Persönlichkeiten und Ansichten kurz dargestellt werden müssen³⁴.

Das 19. Jahrhundert brachte auch der Schweiz einen großen Aufschwung der Industrie; durch die Entwicklung der Transportmittel und den daraus folgenden Anschluß an die Weltwirtschaft fand jene gewaltige Umschichtung statt, die die Schweiz in knapp hundert Jahren aus einem Agrarstaat zu einem teilweisen Industriestaat machte. Die Besonderheit der schweizerischen Verhältnisse brachte es dabei mit sich, daß sich die neuen Industrien in den ersten Jahrzehnten vor allem an ländlichen Standorten entwickelten, wobei die «*Fabrikler*» meist ein Subsidiäreinkommen aus der Landwirtschaft bezogen und daher nicht als Proletarier, sondern als Kleinbürger empfanden. Die Bildung eines eigentlichen Proletariates erfolgte erst ziemlich spät. Da zudem in der Schweiz die Volksrechte durch die radikale Bewegung, die Bundesverfassung von 1848 und die demokratischen Bewegungen der folgenden Jahrzehnte durchgesetzt worden waren, konnte sich die Arbeiter-

³⁴ Leider fehlen noch fast alle Unterlagen für eine Darstellung. Die einzigen bisherigen Beiträge sind: Ernst Stachelin, «Die Stellung des schweizerischen Protestantismus zum Aufbruch des Sozialismus und Kommunismus in der Regenerationszeit», in «*Zwingliana*» 1934, Nr. 1, S. 33–50; Rudolf Liechtenhan, «Die soziale Frage vor der schweizerischen Predigergesellschaft», in «Festschrift für Paul Wernle», Basel 1932, S. 407–27; und die Zürcher Dissertation von Alfred R. Ziegler, «Die evangelisch-soziale Bewegung der Schweiz», 1939, welche allerdings nur das letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts beschränkt.

bewegung nicht wie in anderen Ländern den Vorkämpfern der Demokratie anschließen und von ihren Erfolgen mitprofitieren. Der schweizerische Arbeiter, der weitgehende demokratische Rechte und zudem vielerorts einen bescheidenen Bodenbesitz sein eigen nannte, war nicht so leicht für eine grundlegende Änderung der Besitzverhältnisse zu begeistern wie der französische oder deutsche Proletarier der gleichen Zeit. Die Tatsache, daß deutsche Handwerksgelesen, also Männer ohne Bodenbesitz und Stimmrecht, die ersten Träger der sozialistischen Agitation in der Schweiz waren, illustriert diesen Zustand deutlich. Die eigentlich schweizerischen Arbeiterorganisationen entstanden so erst um 1870; da aber die Arbeiterfrage schon seit den 1830er Jahren als Problem erkannt wurde, ergibt sich für die Schweiz die interessante Lage, daß die nichtsozialistischen Kreise eine Möglichkeit zur Besprechung der sozialen Frage und zu Lösungsversuchen hatten, bevor die Arbeiterbewegung selbst einsetzte. In diesem Zeitraum traten die ersten Bemühungen kirchlicher Kreise um die soziale Frage auf.

Die Notlage der Fabrikarbeiter, die zum Beispiel im Webersturm von 1832 einen gewaltsamen Aufstand hervorrief, war unverkennbar; daß sie in kirchlichen Kreisen erkannt wurde, beweisen etwa die Erhebungen des Basler Obersthelfers Linder, der es 1841 in einem Referat vor der Gemeinnützigen Gesellschaft als vorsorgliche (also offenbar nicht selbstverständliche) Einrichtung bezeichnen mußte, wenn den zehn- bis fünfzehnjährigen Knaben wöchentlich drei Stunden für Schule und Kinderlehre gestattet wurden³⁵; auch beweist es das Referat des Pfarrers Hirzel, der es 1853 vor der Prediger-gesellschaft als den «Irrsinn der Industrie» bezeichnet, wenn in gewissen glarnerischen Fabriken «von fünf Uhr morgens bis neun Uhr abends mit nur kurzem Unterbruch gearbeitet wird»³⁶. Die ersten Versuche, helfend und gestaltend in diese Zustände einzugreifen, gingen zwar nicht von der Kirche selbst, aber doch von einer Organisation aus, in der christliche Kreise eine maßgebende Rolle spielten, nämlich von der Gemeinnützigen Gesellschaft der Schweiz. Wie sich diese schon vor 1848 in Basel mit den Fabrikarbeiterverhältnissen abgab, schildert Edmund Wyß³⁷, der den diese Versuche tragenden pietistisch-konservativen Kreisen «ein soziales Verständnis» bestätigt, «das auch bei demjenigen Anerkennung finden muß, der diesen Kreisen sonst völlig fern steht und weder ihre politischen noch ihre wirtschaftlichen Konzeptionen teilt»³⁸.

Die erste, noch ziemlich unbedeutende Welle sozialistischen Ideengutes, die die Schweiz in den Jahren nach 1840 erreichte, alarmierte die kirchlichen Kreise. Es ist bekannt, daß der Schneidergeselle Wilhelm Weitling in Zürich auf Antrag des Kirchenrates verhaftet und abgeurteilt wurde³⁹. Von diesem

³⁵ Stachelin, I. c., S. 37.

³⁶ Liechtenhan, I. c., S. 409.

³⁷ Edmund Wyß, «Die soziale Politik des konservativen Bürgertums in Basel», Dissertation, Basel 1948.

³⁸ Wyß, I. c., S. 2.

³⁹ Stachelin, I. c., S. 35; Mario Gridazzi, «Die Entwicklung der sozialistischen Ideen in der Schweiz», Dissertation, Zürich 1935, S. 55 ff.

Ereignis an erhob sich eine immer zunehmende Bewegung der kirchlichen Apologetik. Die Behandlungen der Arbeiterfrage im kirchlichen Schrifttum wurden größtenteils scharfe Auseinandersetzungen mit dem atheistischen Sozialismus und Kommunismus. Jeremias Gotthelfs Roman «Jakobs des Handwerksgeßellen Wanderungen durch die Schweiz» (1846/47) gehört in diesen Zusammenhang; er stellt dem verderblichen Handwerksburschensozialismus das gottgewollte, patriarchalische Zusammenleben von Meistern und Gesellen gegenüber. Wenn sich die Schweizerische Predigergesellschaft, die einzige gesamtschweizerische Organisation auf dem Boden des Protestantismus, im Jahre 1847 zum ersten Male mit der Arbeiterfrage beschäftigte, so war auch diese Auseinandersetzung weniger durch die soziale Notlage der Arbeiter als durch das Auftreten der ersten Arbeiterbewegungen hervorgerufen. Die Referate, die den schweizerischen Pfarrern über soziale Fragen gehalten wurden, standen unter apologetischen Fragestellungen: «Die Bedeutung des Kommunismus, aus den Gesichtspunkten des Christentums und der sittlichen Kultur gewürdigt ⁴⁰.» Daß der Referent, Pfarrer P. J. Romang, aus dem Bauerndorf Därstetten im bernischen Simmental kam, mag erklären, daß er hinter den ersten Äußerungen der Arbeiterbewegung nur Eitelkeit, Egoismus und Verhetzung sehen konnte. Gotthelf, der im Emmental auch noch kaum Industrie kannte, hatte ähnlich, und noch schärfer, geurteilt. Auch andere Referate jener Zeit tragen den Stempel ungenügender Kenntnis der Arbeiterschaft, so das am Genfer Predigerfest von 1855 gehaltene ⁴¹. Mehr Anschauung der wirklichen Verhältnisse hatte offenbar Pfarrer Hirzel aus Höngg, der 1853 in Glarus über «Wechselwirkungen zwischen der protestantischen Kirche und dem sozial-bürgerlichen Leben unter besonderer Berücksichtigung der Fabrikindustrie» sprach. Obwohl auch er dem Sozialismus ein patriarchalisches Ideal gegenüberstellte, zeigte er doch einen viel besseren Einblick in die sozialen Nöte und hatte erkannt, daß die «unselbständige, arme, rohe, in ohnmächtigem Groll dahinlebende» Masse der Fabrikarbeiter nicht nur durch eigene Schuld in ihre Lage gekommen war. Wenn nun in diesen ersten Zeugnissen kirchlichen Denkens über die Arbeiterfrage verschiedene Grade der sozialen Erkenntnis nebeneinanderstehen, ist die Programmatik im Gegensatz dazu sehr einförmig. Die Redner schlagen vor allem Fürsorge und Mildtätigkeit als Heilmittel vor; einer verspricht sich etwas von der Bußpredigt unter den Fabrikherren; ein anderer schlägt Evangelisationsarbeit unter den Proletariern vor. Der einzige sozialpolitische Vorschlag ist der auf Beschneidung des Erbrechtes. Schon bald nach diesen ersten, vom Auftreten Weitlings und dem ersten Erkennen der neuen Fragen bedingten Erörterungen der sozialen Frage trat im Kreise der Predigergesellschaft wieder Schweigen ein, das erst sechzehn Jahre später gebrochen wurde.

Fruchtbarer als auf diesem theoretischen Boden war die Begegnung zwischen den kirchlichen Kreisen und der sozialen Frage auf dem Boden

⁴⁰ Liechtenhan, I. c., S. 408.

⁴¹ Ebenda, S. 409.

der praktischen Hilfe. Der Appell Wicherns blieb auch in der Schweiz nicht ungehört. Es waren die orthodoxen Kreise, vor allem die in den «evangelischen Gemeinschaften» organisierten, die diesen Aufruf hörten. 1852 wurde in Bern die erste Gesellschaft für Stadtmission gegründet; andere Städte folgten ⁴². Die Stadtmissionen hatten zweifellos eine sozialpolitische Aufgabe: es handelte sich um einen Versuch, das neu entstehende Proletariat in den Städten religiös und fürsorglich zu betreuen. Dabei stand aber die Aufgabe der Verkündigung eindeutig im Vordergrund; eigentliche Umgestaltung der Zustände wurde weniger angestrebt als Hilfe an Einzelne, die sich gerade in einer Notlage befanden ⁴³. Eigentliche Ansätze zur Sozialreform setzten in der Inneren Mission erst nach 1860 ein ⁴⁴, für die Frühzeit ist das Vorherrschen der Evangelisationsarbeit kennzeichnend.

Fassen wir zusammen: Die theoretische Beschäftigung der evangelischen Christen mit der sozialen Frage setzte erst dann ein, als einzelne Frühsozialisten ein gewisses Aufsehen erregt hatten. Alle theoretischen Äußerungen waren apologetisch: das Kirchenvolk sollte vor den gefährlichen Gedanken gewarnt, die der Kirche entfremdeten Volksschichten sollten durch Evangelisation wiedergewonnen werden. Nur ausnahmsweise anerkannte man, daß sich die Arbeiter in einer solchen Notlage befanden, daß grundlegende Umgestaltungen oder sogar Neugestaltungen nötig waren.

* * *

Die Schaffung eigentlicher Arbeiterorganisationen erfolgte in der Schweiz erst nach 1860, vor allem als Folge der in London erfolgten Gründung der Internationalen Arbeiterassoziation («Erste Internationale»). Die Schweiz wurde, vor allem durch die Bemühungen Johann Philipp Beckers, zum «Musterland der Organisation der Internationale ⁴⁵». Das hatte auch seine wirtschaftlichen Gründe: seit der Jahrhundertmitte nahmen die ökonomischen und sozialen Umwälzungen ein immer schnelleres Tempo an.

Genf war das Zentrum der deutschschweizerischen Sektionen der Internationalen. Schon 1868 ließ ein erster großer Arbeitskonflikt, den die Genfer Bauarbeiter unter Mithilfe vieler Arbeiter aus der ganzen Schweiz auflösten, die Öffentlichkeit aufhorchen. Das folgende Jahr brachte in Basel einen Bandarbeiterstreik, und nun folgten sich die Auseinandersetzungen zwischen Arbeiterschaft und Unternehmern in der ganzen Schweiz. Die

⁴² Basel (1859); Zürich (1864); Winterthur (1914). Vgl. «Unser Dienst am Bruder». Die Werke der Inneren Mission und christlichen Liebestätigkeit in der Schweiz. Herausgegeben vom Schweiz. Verband für Innere Mission und Evangelische Liebestätigkeit, Zürich 1940, S. 22.

⁴³ Ebenda, S. 26.

⁴⁴ Anstalt für Epileptische in Zürich 1884; erste Trinkerheilstätten 1888–1891; erste Herbergen «zur Heimat» für Obdachlose in den sechziger Jahren usw.

⁴⁵ Jaeck, «Die Internationale», zitiert bei Gridazzi, l. c., S. 139.

ersten lokalen Organisationen entstanden; 1870 wurde eine erste sozialdemokratische Partei der Schweiz gegründet ⁴⁶. 1873 entstand in Olten der Arbeiterbund ⁴⁷. Die öffentliche Meinung mußte das Bestehen einer Arbeiterbewegung zur Kenntnis nehmen. Es folgten jene Jahre der tastenden Organisationsversuche, die 1888 mit der definitiven Gründung der Sozialdemokratischen Partei ihren Abschluß fanden, die Jahre, in denen der Pluralismus der Arbeiterorganisationen noch starke Aktionen unmöglich machte, in denen sich diese vielerorts an Radikale und Demokraten anlehnten und mit ihnen zusammen gewisse Teilerfolge erzielten. Die Marksteine in dieser Periode waren die Annahme des eidgenössischen Fabrikgesetzes (1877), die Gründung des eidgenössischen Gewerkschaftsbundes (1880) und die Zentralisation aller Arbeiterorganisationen zusammen mit den Krankenkassen und den katholischen Piusvereinen im «neuen Arbeiterbund» und im schweizerischen Arbeitersekretariat (1883) ⁴⁸.

Die evangelischen Christen der Schweiz reagierten ziemlich verschiedenartig auf diese Entfaltung der Arbeiterbewegung. Ihre Stellungnahme konnte ja nicht unbeeinflusst von allen möglichen Gegebenheiten erfolgen; es spiegelten sich in ihr die dogmatischen Kämpfe, die die Landeskirchen zerrissen und im Bewußtsein ihrer Glieder eine dominierende Rolle spielten. Die kirchlichen Liberalen («Reformer», «Freisinnigen») stützten sich auf die ihnen wesensverwandte politische Bewegung des Radikalismus; wie dieser ursprünglich die allgemeinen Volksrechte und später, im Bundesstaat, die Ausdehnung der bürgerlichen Rechte verlangt und erreicht hatte, so suchten die liberalen Theologen in der Kirche die Freiheit ihrer wissenschaftlichen Forschung und die Freiheit von dogmatischen Fixierungen durchzusetzen ⁴⁹. Der politische Freisinn ebnete dabei vielerorts dem theologischen den Weg. Dabei zeigte sich dann auf Seiten der liberalen Theologen eine selbstverständliche Bejahung des staatlichen Lebens, die an ihre hegelianischen Vorbilder gemahnt, ein lebhaftes Interesse an den politischen Geschehnissen und ein freudiges Mitmachen bei allerlei Volksbewegungen. Dem entsprach auch der Wille, tiefer in die Gesetze der Entwicklung von Gesellschaft und Staat einzudringen, und die Freiheit, soziale, wirtschaftliche und politische Probleme nicht vom biblizistischen Standpunkt, sondern aus der ihnen immanenten Gesetzmäßigkeit heraus zu verstehen. Wenn sich führende liberale Theologen mit der Arbeiterfrage beschäftigten, war ihre Haltung vorurteilslos, oft sogar arbeiterfreundlich; die religiöse Begründung ihrer evangelischen Soziallehren aber schmolz meist auf Begriffe

⁴⁶ Schenker, «Die sozialdemokratische Bewegung in der Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart», Berner Dissertation, 1926, S. 16; Eduard Weckerle, «Herman Greulich», Zürich 1947, S. 97.

⁴⁷ Weckerle, S. 110; Schenker, S. 16f.

⁴⁸ Hans Farner, «Die Geschichte des schweizerischen Arbeiterbundes», Dissertation, Zürich 1923; Schenker, l. c., S. 20f.; Karl Fry, «Kaspar Decurtins», Zürich 1952, 2. Band, S. 119ff.

⁴⁹ Vgl. W. Nigg, «Geschichte des religiösen Liberalismus», Zürich und Leipzig 1937, S. 223ff.

zusammen, die man auch bei atheistischen Sozialisten hätte finden können, wie «Brüderlichkeit», «Gleichheit der Menschen», «Humanität».

Demgegenüber ist die theoretische Beschäftigung der Orthodoxie mit den sozialen Fragen weniger modern. Hier argumentierte man mit biblischen Begriffen und entging der Gefahr nicht, die gesellschaftliche Struktur des neutestamentlichen Palästina auf das schweizerische 19. Jahrhundert anzuwenden. Aus solchem Verfahren entstand dann die patriarchalische Soziallehre der «Positiven», die vor allem an das Verantwortungsgefühl der Fabrikherren appelliert und jedem Stand sein gerechtes Auskommen in seinen Grenzen und einen sündenfreien Wandel ermöglichen möchte. Es ist in der polemischen Literatur oft übersehen worden, daß dieses patriarchalische Ideal in seinen besten Vertretern von wirklicher christlicher Verantwortung der oberen Stände für ihre Untergebenen getragen wurde und daß die Angehörigen der oberen Stände je und je bereit waren, wesentliche Opfer für Notleidende unter ihren Arbeitern zu bringen. Aber diese Denkform entsprach doch ihrem Wesen nach der vorkapitalistischen Epoche, der Zeit zünftischer Kleinbetriebe, und wurde dem Elan der kapitalistischen Wirtschaft einfach nicht gerecht.

Zwischen diesen beiden äußersten Positionen, der patriarchalischen und der liberalen, spielte sich das kirchliche Sozialdenken des späteren 19. Jahrhunderts in der Schweiz ab. Die Innere Mission vertrat die patriarchalische Denkweise. Wie sich im Rahmen der positiven Richtung die Diskussion um soziale Fragen abspielen konnte, zeigt eine «Konferenz über soziale Fragen», die im Februar 1869 zu Basel im Vereinshaus, der orthodoxen Hochburg, stattfand. Die Basler waren durch die Gründung einer Sektion der Ersten Internationalen und durch den großen Bandarbeiterstreik des Jahres 1868 aufgeschreckt worden⁵⁰. Daraufhin bildete sich eine sozialetische Gruppe von Bürgern, die sich im Vereinshaus versammelte, hochgestellte konservative Persönlichkeiten, die vom Pietismus geprägt waren und hohe Verantwortung gegenüber den Arbeitern empfanden. Ratsherr Carl Sarasin, wohl der bedeutendste Exponent dieser Gruppe, hatte auf einem Jahreskongreß der Inneren Mission in Deutschland soziale Impulse empfangen. Die «Geistlichen und Fabrikherren», welche sich auf seine Anregung hin zu den Konferenzen über soziale Fragen einfanden, standen durchaus auf dem Boden der liberalen Wirtschaftsordnung. Sie stellten fest: «Aller Arbeitslohn regelt sich dauernd allein durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage.» An eine prinzipielle Änderung in der Lohnfrage war also nicht zu denken. «Das Wohl der Arbeiter kann nach drei Richtungen hin gefördert werden: a) durch Kräftigung des Gefühls eigener Verantwortlichkeit für sein Wohl, Weckung der Selbsthilfe, der Vorsicht, des Fleißes, der Sparsamkeit, Enthaltksamkeit, des Strebens nach Kenntnissen; b) durch Belehrung bzw. Hilfeleistung zur bestmöglichen Erweiterung des durch die gegebenen

⁵⁰ Edmund Wyß, I. c., S. 32. Über die Vereinshauspartei: Paul Burckhardt, «Geschichte der Stadt Basel», S. 282.

Verhältnisse begrenzten Erwerbs (Konsumverein, Arbeiterwohnungen); c) durch christliche Einwirkung auf Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Ohne Glauben an Gott, ohne Hoffnung auf ein Jenseits wird der erstere immer teilnahmslos, hart und hilfsverweigernd, der andere, in Haß und Mißtrauen gegen ersteren, unzufrieden und mißtrauisch sein⁵¹.» – Die Männer der Vereinshauspartei waren also bereit, als Arbeitgeber «aus der christlichen Verantwortung heraus» zum «Wohl der Arbeiter mitzuwirken», aber sie dachten nur an eine patriarchalische Hilfe; die soziale Kluft zwischen Fabrikherren und Arbeitern schien ihnen unüberwindbar, und nicht einmal eine Kooperation der Hilfsbedürftigen wurde gefordert: man wollte «alles für den Arbeiter, aber nichts durch den Arbeiter⁵²». Diese Gedankengänge beherrschten das Denken der positiven Kreise bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts. Die Basler Orthodoxie war zwar 1869 an der Schaffung des ersten Basler Fabrikgesetzes maßgeblich beteiligt; 1877 stand sie aber auf der Seite der Ablehner des eidgenössischen Fabrikgesetzes: auch die staatliche Intervention sollte sich auf ein sehr kleines Maß beschränken. Noch 1885 konnte der positive Professor von Orelli sagen: «Hauptsächlichste Quelle des sozialen Elendes ist die Sünde und das Laster . . . Überschätzung des irdischen Gutes und Genusses ist aber die andere Seite des Hauptschadens, aus welchem der soziale Schaden im allgemeinen und unsäglich viel Unzufriedenheit und Elend im einzelnen hervorgeht⁵³.» Von da her lehnte er jede Einmischung der Kirche in soziale Detailfragen ab.

Durch die Betonung der Verantwortung der Besitzenden, das Verharren auf dem Boden der bestehenden Verhältnisse und die patriarchalische Einstellung, die Befürwortung weitgehender Sozialhilfe bei Ablehnung von Selbsthilfe und Organisation der Arbeiter – durch das alles ist ein erster Typus einer evangelischen Soziallehre gekennzeichnet, der orthodox-pietistische, der als bedeutendste Strömung die kirchlichen Kreise des 19. Jahrhunderts beeinflusste. Altreformiertes Arbeitsethos traf sich hier mit dem Verantwortungsgefühl der Pietisten. Das Vermögen wurde als anvertrautes Gut aufgefaßt⁵⁴; Christi Wort «Arme werdet ihr allezeit unter euch haben!» wurde aber stets zitiert. Die ganze Soziallehre war statisch, wie denn diese orthodoxen Kreise auch in ihrer Theologie kein starkes Verhältnis zur Eschatologie hatten. Träger der sozialen Arbeit war die freie kirchliche Vereinigung; staatliche Hilfsmaßnahmen gehörten zur «Welt» und waren damit unwirksam; nur wenige Christen unterstützten sie. Die eigentliche Sozialhilfe dieser Kreise aber nahm gerade in den 1870er Jahren einen immer breiteren Raum ein. Vielerorts bildeten sich Vereine für kirchliche Liebes-

⁵¹ Basler Staatsarchiv: Konferenzen über die soziale Frage im Vereinshaus 1869. Privatarchiv 212, R 16,5.

⁵² Edmund Wyß, l. c.

⁵³ «Kirchenfreund» 1885, S. 75 und 76. Dort wird auch das «Recht des Eigentums» als «eine Gottesordnung» bezeichnet.

⁵⁴ Edmund Wyß (l. c., S. 218) berichtet vom Brauch vieler Basler Orthodoxer, einen Zehntel ihres Einkommens freiwillig Werken christlicher Wohltätigkeit oder direkt den Armen zukommen zu lassen.

tätigkeit, von denen Instruktionskurse für Hilfstätigkeit durchgeführt wurden⁵⁵.

Einen ganz anderen Typus stellt die Soziallehre der Reformen dar, die in der Zeit ihres großen Aufstieges innerhalb der Landeskirchen aufkam. Wenn die sozialen Bemühungen der Liberalen auch jünger als die parallelen Bestrebungen der Orthodoxie waren, so haben sie doch zur geistigen Auseinandersetzung mit der sozialen Frage und der Arbeiterbewegung einen wesentlichen Beitrag geleistet. Man darf dabei nicht übersehen, daß die Reformtheologen ganz allgemein einen leichteren Zugang zur Politik hatten als die Orthodoxen. Die liberalen Theologen (vor allem A. E. Biedermann) bauten auf Hegel auf und standen deshalb dem Staat als einem Ausfluß geschichtlicher Mächte sehr positiv gegenüber. Die Orthodoxen dagegen neigten – besonders auf ihrem pietistischen Flügel – eher auf die Seite der lutherischen Lehre von den zwei Reichen. Die Staatsfreudigkeit der liberalen Theologen ist durchgehend zu bemerken; Albert Bitzius konnte etwa sagen, der Staat sei «das mächtigste Mittel, dessen Gott sich bedient, um sein Reich näher und näher zu bringen⁵⁶». Von dieser bejahenden Einstellung zum staatlichen Leben aus hat es die liberalen Theologen immer wieder gedrängt, sich nicht nur allgemein mit politischen Problemen, sondern auch im besonderen mit den sozialen Fragen zu beschäftigen.

Albert *Bitzius* (1835–1882)⁵⁷, der Sohn Jeremias Gotthelfs, war die markanteste Gestalt der Berner Reform. Als Student schon hatte er in Berlin Gefängnisse angeschaut und in Hamburg Wicherns «Rauhes Haus» besucht. In seiner ersten Gemeinde im St.-Immertal gab er sich so verständnisvoll mit den wandernden Handwerksburschen ab, daß man vorwurfsvoll sagte: «Ça sent le rouge!» Als er dann in Twann am Bielersee (1868–1878) seine nachmals so berühmten Predigten hielt, scheute er sich nicht, politische und soziale Themen auf die Kanzel zu bringen, wie er sich auch in den Zeitschriften der Reformen und in Vorträgen immer wieder mit sozialen Problemen beschäftigte. Seine Grundüberzeugung war dabei, daß «das Streben, die ganze Welt, das teure Vaterland nach seinen heiligsten, vor Gott gefaßten Überzeugungen einzurichten⁵⁸», auch Religion sei. So predigte er denn immer wieder über die Armenpflege und setzte sich 1877 eifrig für das Fabrikgesetz ein, das er als Mittel pries, um «die Geringsten in unserem Volk loszulösen aus der Knechtschaft des Kapitals, um das Familienleben zu heben und zwischen Arm und Reich eine Brücke zu schlagen⁵⁹». Er war fest überzeugt, daß die soziale Bewegung, wie alle andern Freiheitsbewegungen auch, ihr Recht habe und auf ein Gebiet hinweise, das die Kirche vernachlässigt habe. «Seit hundert Jahren sind kühne Geister – nicht Pfarrer,

⁵⁵ Vgl. Franz Studer, «Der bernische Ausschuß für kirchliche Liebestätigkeit, 1883 bis 1899», Bern 1899, und Ziegler, I. c., S. 18.

⁵⁶ «Predigten», IV. Band, 2. Auflage, S. 324, Bern 1897.

⁵⁷ Vgl. K. Guggisberg, «Albert Bitzius», Bern 1935.

⁵⁸ «Predigten», IV. Band, S. 327.

⁵⁹ «Predigten», II. Band, S. 58 ff. und 66 ff. (1. Auflage, 1887), VI. Band, S. 258.

denen es eigentlich obgelegen hätte – ausgezogen und haben von dieser Welt ein gut Stück dem Gottesreich erobert, das heißt, sie haben da, wo alles nur Verwirrung, Unrecht, Verderben schien, auch die weisen Gesetze einer ewigen göttlichen Ordnung aufgefunden, so zum Beispiel in Beziehung aufs Eigentum, auf Verkehr und Handel, auf die Solidarität der ganzen Menschheit, in Beziehung auf Arbeit und Lohn, Geld und Zins usw.⁶⁰» Der «Sozialismus» von Bitzios war eine weitgehende Sozialreform, die sich aber nie vom liberalen Prinzip trennte. Die staatliche Intervention billigte er nur in Ausnahmefällen: «Noch mehr Staat, sagen Stoecker und Bebel – weniger Staat, sagen wir. Nicht so viel offizielle Republik – mehr wirkliche!»⁶¹ Wohl warnte er vor den Gefahren des Reichtums⁶², aber das Privateigentum war ihm «der beste Sporn zur Arbeitsamkeit», ja geradezu eine Gottesordnung⁶³. In seinen letzten Lebensjahren war Bitzios bernischer Regierungsrat (1878–1882); er hat in dieser Zeit sein Lebenswerk durch die Schaffung eines Gesetzes für staatliche Armenpflege gekrönt. Der frühe Tod des Siebenundvierzigjährigen hat sicher einen interessanten Versuch christlich-sozialer Tätigkeit abgebrochen.

Bitzios' Aufgeschlossenheit gegenüber der sozialen Frage ist um so auffälliger, als er ja in einem der ausgesprochensten Agrargebiete der Schweiz lebte. Der andere wichtige Sozialdenker der schweizerischen Reform, Conrad Wilhelm *Kambli* (1829–1914)⁶⁴, verbrachte sein Leben in der Ostschweiz, wo durch den hohen Stand der Industrialisierung die soziale Frage viel eindrücklicher gestellt wurde. Kambli stammte aus Zürich und erlebte in seinem Pfarramt in Horgen am Zürichsee (1863–1884) den Übergang von der frühkapitalistischen Produktionsform der Heimarbeit zur hochkapitalistischen Fabrikarbeit. 1884 bis 1905 wirkte er dann in Sankt Gallen; in dieser Zeit führen verschiedene persönliche Beziehungen von ihm zu Ragaz⁶⁵.

Kambli ist ein Apologet, ähnlich wie die Positiven und mehr als Bitzios. Sein Anliegen ist, der Kirche, und vor allem ihrem liberalen Flügel, eine Stellungnahme zu den sozialen Zeitfragen zu erleichtern. Sein ausgezeichnet dokumentiertes Hauptwerk über «Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben» (1887) dient dieser Aufgabe; es wurde ein Standardwerk über die soziale Frage, und nicht nur in christlichen Kreisen.

Kambli erklärt, es gebe keine christliche Nationalökonomie, aber eine christliche Art, sich zu den Ergebnissen der wissenschaftlichen Ökonomie einzustellen. Wenn er seine sozialreformerische Stellung aus dem christlichen Glaubensgut ableitet, stehen ihm dabei die beiden Ideen Gemeinschaft und Freiheit obenan, die beide auf den Begriff der Gotteskindschaft

⁶⁰ Bitzios, «Die Berner Geistlichkeit und die soziale Frage», Reformblätter aus der bernischen Kirche 1866, S. 8–16.

⁶¹ Guggisberg, l. c., S. 79.

⁶² «Predigten», V. Band, S. 249.

⁶³ Predigten», VI. Band, S. 106.

⁶⁴ Vgl. W. Kambli (sein Sohn), «Dr. theol. C. W. Kambli», St. Gallen 1919.

⁶⁵ Vgl. unten, Kapitel 1, S. 62.

des Menschen zurückführen. Der Christ fordert eine Wirtschaftsordnung der gemeinsamen Wohlfahrt, weil alle Menschen Gottes Kinder sind und weil die in Jesus dargestellte Liebe den Christen in einer Liebesgemeinschaft mit allen Menschen verbindet. Die Gestaltung der wirtschaftlichen Zustände muß aber darauf Rücksicht nehmen, daß Gott seine Kinder frei von allem Zwang und Druck halten will. Gerade darum hat der liberale Protestantismus nach Kambli Meinung eine Affinität zum richtig verstandenen Sozialismus, weil er die Freiheit der Persönlichkeit in den Vordergrund gerückt hat und die Befreiung des Individuums vom Druck unwürdiger Arbeitsverhältnisse postuliert. Man sieht gerade an diesen Gedankengängen, daß Kambli bei den christlichen Sozialisten Englands viel gelernt hat: Hochschätzung der Persönlichkeit, Arbeit als Werk und nicht als Entwürdigung – das sind die Anliegen Carlyles und seiner Nachfolger.

Von seinem Begriffspaar Gemeinschaft–Freiheit aus mißt Kambli die christliche Haltung zur Sozialdemokratie. Was die Gemeinschaft anbetrifft, sind die Sozialisten dem Manchestertum weit voraus: sie prangern das Auseinanderklaffen der Gesellschaft in zwei schroff gesonderte Klassen an und schlagen Lösungen der entstandenen Probleme vor, die durch die Gemeinschaft gefunden werden sollen. Unter den sozialistischen Organisationsvorschlägen zieht Kambli die gewerkschaftlichen und kooperativen vor. Er lobte die Arbeitersparkassen nach Schultze-Delitzsch, war mit fourieristischen Versuchen weitgehend einverstanden (wir brauchen «eine einheitliche, bewußte Organisation der menschlichen Arbeit⁶⁶») und unterstützte alle Formen des gesetzlichen Arbeiterschutzes. 1877 stand er mit Bitzium zusammen auf der Seite der Befürworter des eidgenössischen Fabrikgesetzes. Als sich in der Ostschweiz ein fourieristischer Zentralverband der Sticker bildete, verfolgte er diesen Versuch mit wohlwollendem Interesse und beklagte später seinen Mißerfolg.

Wenn Kambli trotz alledem immer wieder seine Bedenken gegen die Sozialdemokratie äußerte, so war das zum größten Teil auf seinen Freiheitsbegriff zurückzuführen. Die Freiheit der Persönlichkeit schien ihm im sozialistischen Zukunftsstaat gefährdet. Den Atheismus, die freie Liebe und die revolutionäre Taktik, die er alle für wesentliche Bestandteile der sozialdemokratischen Lehren hielt, lehnte er ab und verwies auf den Weg fortlaufender Reformen. Aber er riet der Kirche, die Sozialdemokratie nicht zu bekämpfen; sie sollte die sittliche Erneuerung, welche auf Gemeinschaft und Freiheit ausgerichtet sein müsse, beim Fabrikbesitzer genau so gut wie beim Sozialdemokraten fordern. Diese sittliche Erneuerung sei das Zentralproblem. «Das Christentum weckt jenen Glauben und pflegt jene Gesinnung, ohne welche jedes soziale System unwirksam bliebe⁶⁷.» Deshalb «ist die soziale Frage ihrem innersten Wesen und ihrem tiefsten Grunde nach die religiöse Frage⁶⁸.»

⁶⁶ «Parteien», S. 188.

⁶⁷ «Parteien», S. 460.

⁶⁸ Kambli, «Haben Kirche und Sozialdemokratie ein Interesse, einander zu bekämpfen?», St. Gallen 1896.

Doch Kambli machte auch Vorschläge zur sozialen Praxis. Er vertrat eine Sozialreform, die an Stelle der reinen Wohltätigkeit die Selbsthilfe der Arbeiter setzen wollte; er befürwortete daneben auch weitgehende staatliche Interventionen. In seiner Betonung des Assoziationsprinzips berief er sich auf die Engländer, deren Kenntnis offenbar gerade sein Werk in der Schweiz verbreitete. Er kannte aber auch das Schrifttum der französischen Frühsozialisten und der Marxisten gut; Bebel selbst hat ihn beim Sankt Galler Kongreß der deutschen Sozialdemokratie aufgesucht (1887). Kambli hat also durch seine wissenschaftlich-vorurteilslose Schilderung der sozialistischen Ideen, durch seine wohlwollende Einstellung zur Sozialdemokratie und durch seinen Hinweis auf die englischen Christian Socialists eine Sozialauffassung eingeleitet, die auf eine ganze Generation liberaler Pfarrer einen großen Einfluß ausübte. Noch mehr als Bitzios war er der Urheber jener autochthonen schweizerischen Beschäftigung der Kirche mit der sozialen Frage, die wesentlich revolutionärer und neuartiger war als alles, was sich sonst in jener Zeit im deutschen Sprachbereich abspielte. Kamblis Kritik an der Inneren Mission und seine schroffe Ablehnung Stoeckers haben im schweizerischen liberalen Protestantismus Schule gemacht.

Kambli versah eine ganze Reihe von Freunden mit dem nötigen Rüstzeug zur Beurteilung der sozialen Frage. Zwingli Wirth⁶⁹, Obersthelfer am Basler Münster, der Prediger, unter dessen Kanzel der Student Ragaz in seinen Basler Semestern mit Vorliebe saß, war in seinem ersten Pfarramt in Sankt Gallen Kamblis Kollege gewesen und verfocht denselben freisinnigen «Sozialismus». Er ließ dabei aber der Freiheit weniger Spielraum als seine Vorgänger: «Die freie Bewegung und Kraftentfaltung des Einzelnen bedarf einer Ergänzung, die auch Beschränkung ist⁷⁰.» Im Gegensatz zu Bitzios und schärfer als Kambli sah Wirth auch, daß die Organisationen der Selbsthilfe (Sparkassen, Kreditvereine, Krankenkassen und Produktivgenossenschaften) genau gleich wie die Sozialhilfe nur wenigen wirklich helfen können; für große, entscheidende Umgestaltungen im Wirtschaftsgefüge müsse der Staat eingreifen⁷¹. Dabei betonte er besonders, in welcher geschichtlichen Stunde man sich befinde und wie dringend gerade jetzt die Lösung der Probleme sei: «Aus dem Zeitalter des Individualismus treten wir ins Zeitalter des Sozialismus hinüber, wo das Prinzip der Gemeinschaft das Szepter führt⁷².» Auf «die prinzipielle und geschichtliche Notwendigkeit dieser neuen Entwicklungsstufe» wollte er hinweisen⁷³. In dieser historischen Stunde hing alles von den Christen ab; sie standen vor der Verantwortung, diese sozialistische Epoche in christlichem Geiste zu gestalten. «Hat Jesus nicht immer wieder von einem Reiche Gottes geredet, von einem

⁶⁹ 1819–1905.

⁷⁰ Wirth, «Die sozialen Grundsätze des Christentums», Schweiz. Protestantenblatt 1886, S. 26.

⁷¹ Ebenda, S. 117.

⁷² Ebenda, S. 116.

⁷³ Ebenda.

Reiche der Gerechtigkeit und der Bruderliebe? . . . Es gilt, dem wahrhaft christlichen Sozialismus den Weg zu bereiten: der Sozialismus wird christlich sein, oder er wird nicht sein⁷⁴.» Der Schlußsatz ist ein wörtliches Zitat aus Kingsley; über Kambli und Wirth hat dieses wichtige Diktum seinen Weg zu Leonhard Ragaz genommen, wo es an entscheidenden Stellen zitiert wird.

Weder die positiven noch die liberalen Theologen haben aber im Zeitraum von 1860 bis 1890 eigene Parteien gegründet. Die Positiven lehnten mindestens auf ihrem pietistischen Flügel eine politische Tätigkeit ab; die Reformer waren weitgehend einverstanden mit der radikalen Regierungspartei und konnten ihre politische Tätigkeit dort ausüben. Kambli gehörte zeitweise zum Grütliverein, aber noch in einer Zeit, da dieser nicht eindeutig sozialistisch war. Interessanterweise gab es nun aber bereits in jenen Jahren einen freisinnigen Pfarrer, der nicht nur recht freimütig über soziale Fragen sprach, sondern diese sogar durch Gründung einer eigenen Partei zu vertreten suchte. Luzi Michel (1841–1876)⁷⁵ stammte aus Igis in Graubünden, studierte in Zürich und Jena Theologie und kam von seiner ersten Stelle in Peist als Pfarrer nach Sils und Muttin im Domleschg. In den sieben Jahren, die ihm dort noch zu leben vergönnt waren – er starb mit 35 Jahren – entfaltete er eine reiche politische Tätigkeit. Er gab von 1870 bis 1875 die Zeitschrift «Der Volksmann» heraus, in welcher er die Interessen der Kleinbauern, Knechte und der wenigen Arbeiter im Bündnerland vertrat. Johann Georg Hosang, Ragaz' Geschichtslehrer, arbeitete gelegentlich am «Volksmann» mit. Bitzius kannte Michel gut und sprach mit Hochachtung von ihm; eine ganze Reihe bündnerischer Pfarrer wurden von ihm für die soziale Arbeit interessiert (so Durisch und Knellwolf, aber auch der Lehrer Hans Mettier⁷⁶). Michel gründete die jungdemokratische Bewegung in Graubünden, saß 1875 bis 1876 im Großen Rat des Kantons und unterhielt nahe Beziehungen mit dem Churer Grütliverein. Nach seinem frühen Tode verliefen die von ihm gegebenen Anregungen gerade in der Richtung auf die Sozialdemokratie hin: 1881 kam der Drucker Conrad Conzett aus Amerika zurück und gründete in Chur einen «Neuen Volksmann», der nun ein sozialdemokratisches Blatt wurde⁷⁷.

Bei Michel wird es ganz besonders evident, warum die liberale Richtung eine so starke Affinität zur sozialen Bewegung hatte. Christentum war für Michel eine Religion der Tat, nicht der Lehre. Jesus war ein Praktiker: «Seine Tendenz geht auf eine völlige Umgestaltung der sozialen Verhältnisse seiner Tage⁷⁸.» Erst die Kirche hatte diese Tendenz verkehrt, als ihr

⁷⁴ Besprechung von Kambli's Buch über die «Sozialen Parteien» im Schweiz. Protestantenblatt 1887, S. 311, von Zwingli Wirth.

⁷⁵ A. Knellwolf, «Der Volksmann Luzi Michel», St. Gallen, o. J.; vgl. auch: Fritz Pieth, «Bündner Geschichte», Chur 1945, S. 485 f.

⁷⁶ Über diesen vgl. Kapitel 1, S. 73 f. dieser Arbeit.

⁷⁷ Vgl. Verena Conzett, «Erstrebtes und Erlebtes».

⁷⁸ Luzi Michel, «Für die Mißachteten des Volks», Chur 1874, S. 29.

immer mehr das Bekenntnis in den Vordergrund trat. Die Freisinnigen, die gegen diese Überbewertung des Bekenntnisses Sturm liefen, waren berufen, «endlich mit dem sozialen Prinzip des Christentums ernst zu machen⁷⁹», und die Religion der Liebe und der Brüderlichkeit mehr als die Dogmen zu achten. «Der Glaube des Christentums ist nicht die Anerkennung von etlichen Sätzen, sondern die Gottesliebe, welche sich insbesondere in der Liebe des Nächsten offenbart. Ich halte die ‚Rechtgläubigkeit‘ für eine Verirrung. Das Christentum ist nicht Bekenntnis⁸⁰.» Michels Stellung zur Sozialdemokratie wurde im Laufe der Zeit immer positiver: im Dezember 1873 schrieb er: «Der ‚Volksmann‘ ist so ein bißchen sozialistisch gesinnt . . . Der ‚Volksmann‘ ist ein Sozialist, das heißt kurz gesagt: er wünschte, daß die Armut, welche Not und Mangel heißt, aufhört, und daß an ihre Stelle eine angenehme Existenz trete⁸¹.» Ein halbes Jahr später hieß es dann in einer Polemik gegen den radikalen «Freien Rhätier»: «Der leblose Liberalismus, mag er sich mit dem Namen der Demokratie schmücken oder nicht, ist Egoist. Es ist an der Zeit, daß das eigentliche Volk sich zusammen tue zur mächtigen Partei der Sozialdemokratie, und die Staatswesen samt den Erwerbsfragen nach den Prinzipien des Volkswohls einrichte⁸².» Das war für jene Zeit eine sehr weitgehende Äußerung.

Michel hatte in seinem kurzen Leben offenbar nicht Zeit genug, seine sozialen Vorstellungen genauer zu umschreiben. Eine abgeschlossene Sozialdoktrin hätte ja auch seiner Abneigung gegen alle Theorie widersprochen. Sozialismus hieß für ihn ganz allgemein das Einreißen der Schranken zwischen den Ständen; die Besitzenden, forderte er, müssen die Kluft überbrücken, die sich im Volkskörper aufgetan hatte, und zwar die gesellschaftliche Trennung so gut wie die ökonomische. «Reich mag reich bleiben, aber der Arme soll zu einer besseren Existenz kommen⁸³.» Der Arme war aber für den Domleschger Pfarrer neben dem Industriearbeiter, den er nur aus einiger Entfernung kannte, immer auch der hart arbeitende Bergbauer der Bündner Täler. Gerade in dieser Zusammenschau des industriellen Proletariats mit dem Bergbauern liegt ein typischer Zug von Michels soziologischen Vorstellungen. Leonhard Ragaz, der wenige Kilometer von Sils entfernt als Bergbauernbub aufwuchs, war beim Tode des streitbaren Luzi Michel erst achtjährig. Die Ansichten Michels blieben aber noch nach dessen Tod im Bündnerland wirksam; sie haben möglicherweise zum ersten Male als soziale Fragestellung auf den jungen Ragaz gewirkt⁸⁴.

Die Reformtheologen, so darf man wohl zusammenfassen, haben die Bedeutung der Arbeiterfrage besser erkannt als die Vertreter der Orthodoxie. Bei einigen von ihnen (Bitzius, Michel) tönt ein scharfer Ton sozialer

⁷⁹ Ebenda, S. 31.

⁸⁰ Ebenda, S. 3.

⁸¹ «Volksmann», 20. 12. 1873.

⁸² «Volksmann», 6. 6. 1874.

⁸³ «Für die Mißachteten . . .», S. 4.

⁸⁴ Vgl. Kapitel 1, S. 54, dieser Arbeit.

Anklage. Sie sehen und bedauern die Zerrissenheit der Gesellschaft; die Klassenordnung betrachten sie nicht als gottgegebene Ordnung, sondern als Fehlentwicklung, als Schuld. Alle aber halten eine Lösung der Fragen auf dem Reformwege für möglich, wobei sie meistens die bestehenden Parteien für die Lösungen zu gewinnen suchen. Es gibt keine Revolutionäre und auch keine Sozialisten im eindeutigen Sinne des Wortes unter ihnen. Ideengeschichtlich betrachtet, gehören sie in die Gruppe der sozial-liberalen Reformen, während die Positiven eher zum Sozial-Konservatismus halten.

Gemeinsam ist dem positiven und dem liberalen Typus der Ansatzpunkt: beide sind von den tumultuarischen Ereignissen der ersten Streiks aufgerufen und reagieren darauf. Die Beschäftigung der schweizerischen protestantischen Christen erscheint also auch im Zeitraum zwischen 1860 und 1890 noch vorwiegend unter dem Zeichen der Apologie.

Hatten sich die Anfänge der schweizerischen Arbeiterbewegung noch im Halbdunkel der Unbekanntheit abgespielt, aus dem sie nur etwa bei Gelegenheit scharfer Arbeitskonflikte in das Licht der Öffentlichkeit traten, so wurde es vom Ende der 1880er Jahre an jedermann klar, daß es eine Arbeiterfrage gab. Es begann der eigentliche Klassenkampf, beschleunigt durch die große Wirtschaftskrise der Jahre zwischen 1880 und 1890. Die Streikstatistik zeigte ein starkes Anwachsen der Arbeitskonflikte; gleichzeitig nahm die Fabrikarbeiterschaft auch zahlenmäßig gewaltig zu: in den Jahren 1888 bis 1895 allein vergrößerte sich ihre Zahl um 25,8 Prozent⁸⁵. Gleichzeitig stieg auch die Bedeutung der Arbeiterorganisationen: 1888 gründete Albert Steck die Sozialdemokratische Partei der Schweiz, die bald ihren ersten Nationalratssitz errang (1890, Vogelsanger) und 1893 durch engere Verbindung mit dem Grütliverein gestärkt wurde. Die evangelischen Christen sahen sich also einer neuen Lage gegenüber: aus der Zeit der friedlichen Lösungsversuche war die soziale Frage unversehens in das Stadium der Klassenkämpfe hineingewachsen. Daneben floß aber auch in dieser Epoche eine starke Unterströmung organisierter Sozialreform, die mit der Gründung des «neuen Arbeiterbundes» eingesetzt hatte und im «Internationalen Kongreß für Arbeiterschutz» in Zürich (1897) ihren Höhepunkt fand. Wenn sich das soziale Interesse der kirchlichen Kreise in diesen Jahren intensivierte, so war das nicht nur eine Antwort auf das Anwachsen der Sozialdemokratie im eigenen Lande. In den gleichen Jahren empfing die schweizerische Öffentlichkeit die Impulse, die von Adolf Stoecker ausgingen, und die dieser selbst in Vorträgen in der Schweiz vertrat⁸⁶. Zu diesen Einwirkungen von Deutschland her kam der Eindruck der katholischen Sozialreform in der Schweiz. Caspar Decurtins hatte schon bei der Gründung des schweizerischen Arbeitersekretariates eine maßgebliche Rolle gespielt; die katholischen Pius-Vereine betrieben eifrig eine ernsthafte Sozialreform, und 1891 gab Leos XIII. Bulle «Rerum Novarum» den sozialreformerischen Strömungen

⁸⁶ Er war 1891 und 1894 auf Vortragsreisen in der Schweiz. Ziegler, l. c., S. 18 f.

⁸⁵ Eduard Weckerle, «Herman Greulich», Zürich 1947, S. 183.

in aller Welt das päpstliche Einverständnis mit. Durch alle diese Erscheinungen wurde einerseits die bisherige evangelische Sozialreform zu intensiverer Tätigkeit aufgerufen, andererseits aber wurde eine ganz neue Generation von Pfarrern und Laien in sozialen Fragen aktiv, die nun nach neuen Gesichtspunkten vorging. Es ist die Generation von Leonhard Ragaz; die meisten seiner Altersgenossen sind ja wesentlich früher als der Bündner in der Diskussion über soziale Fragen hervorgetreten, so daß sich schon in den neunziger Jahren eine ganze Reihe von Leuten seiner Altersklasse aktiv sozial betätigte, während sein Durchbruch zum religiösen Sozialismus erst nach der Jahrhundertwende erfolgte. Bei diesen jungen evangelischen Sozialdenkern zeigen sich immer noch je nach der theologischen Richtung verschiedene Soziallehren; darüber hinaus aber ist ihnen allen der Wille gemeinsam, sich in dieser oder jener Form aktiv an der Sozialpolitik zu *beteiligen*. Nach den Zeiten der Apologetik kommt nun eine Zeit der Beteiligung.

Betrachten wir zunächst die Seite der *Reformer*. Von Luzi Michel und Albert Bitzios laufen die Linien zum ersten sozialdemokratischen Pfarrer der Schweiz, zu Paul Brandt (1852–1910). In ihm stellte der freisinnige Protestantismus den ersten Präsidenten der neugegründeten sozialdemokratischen Partei, einen Mann, der nach seinem eigenen Zeugnis durch eine Rede von Albert Bitzios für die Sache der Arbeiter gewonnen worden war⁸⁷. Vom politischen Freisinn – er redigierte von 1881 bis 1895 die radikale «Berner Post» – ging Brandt unter dem Einfluß seines Freundes Albert Steck zur Sozialdemokratie über, leitete das «Volksrecht» und später den «Grütli-ner» und war mit seiner unermüdlichen Zähigkeit der Mann, der die gewerkschaftliche Organisation des Eisenbahnpersonals schuf. Von 1902 bis 1905 gehörte er dem Nationalrat an; sein nächster Freund und Arbeitskollege war der von Luzi Michel in die Arbeiterbewegung gewiesene Bündner Sekundarlehrer Hans Mettler⁸⁸. Brandt starb 1910 in Basel, in den letzten Tagen freundschaftlich betreut von Alfred Altherr, dem Pfarrer zu Sankt Leonhard und Freund von Ragaz. Brandt hat sich unseres Wissens nie über die Stellung des Christen zur Arbeiterfrage ausgesprochen; verschiedene Persönlichkeiten, die ihm nahestanden, weisen aber in der Gedächtnisschrift darauf hin, daß er seinen Sozialismus religiös begründet habe und daß er seinen aufsehenerregenden Eintritt in die Arbeiterbewegung nicht als Bruch mit seiner religiösen Grundhaltung aufgefaßt habe.

Eine ähnliche Entwicklung wie Brandt machte Pfarrer Paul Pflüger durch (1865–1947⁸⁹). Schon in seiner ersten Gemeinde, in Dußnang (1887–1898), machte er sich im Grütliverein und in der sozialdemokratischen Partei einen Namen; er wurde für längere Zeit der umstrittenste Pfarrer der Schweiz. Als man in der Schweiz eine «Gesellschaft für ethische Kultur» gründete, die die sozialen Fragen nicht auf christlichem Boden, sondern auf dem der

⁸⁷ «Paul Brandt zum Gedächtnis», Zürich, o. J. (1910); Nachruf von Ragaz: «Neue Wege» 1910, S. 362.

⁸⁸ Vgl. Kapitel 1 dieser Arbeit, S. 73 f.

⁸⁹ Zürcher Pfarrerbuch; HBLS V, S. 425. Dort eine kleine Bibliographie.

allgemeinen Sittlichkeit besprechen sollte, wurde Pflüger einer ihrer Hauptexponenten. 1898 berief man ihn, unter starker Anteilnahme der Arbeiterschaft, an die Gemeinde Zürich-Außersihl. Nach seiner Wahl zum Zürcher Stadtrat (1910) gab er das Pfarramt auf; 1911 bis 1918 gehörte er dem Nationalrat an. Er wurde zu einem wichtigen Publizisten der schweizerischen Sozialdemokratie; der Auseinandersetzung über die Beziehungen zwischen Christentum und Sozialdemokratie sind jedoch nur einige Schriften aus seiner frühen Zeit gewidmet.

Pflügers Christentum ist eine «Religion des ethischen Idealismus und der Humanität⁹⁰». Jesus Christus wollte nicht eine neue Religion stiften, sondern dem Volk eine sittliche Erneuerung bringen⁹¹. Erst die Kirche hat ihn zu einem Gottessohn, einem überirdischen Wesen gemacht, das nichts mehr für einen diesseitsbezogenen Idealismus übrig hat. Daher hält es die Kirche immer mit Despoten und Kapitalisten, während doch die Sozialisten als Idealisten mehr Anspruch auf den Christennamen haben. «Mehr als irgendwo lebt heute von dem Idealismus Jesu in der sozialen Bewegung der Gegenwart⁹².» Das sind Aussagen, die stark an Luzi Michel erinnern. Neu ist aber bei Pflüger die eindeutige Parteinahme für die Arbeiter und gegen die Unternehmer: «Es gibt keine Vermittlung zwischen Recht und Unrecht!⁹³» Auch Jesus und die Propheten haben Partei genommen; ebenso sollen die Pfarrer in den nun einmal unerläßlichen Klassenkämpfen Partei ergreifen dürfen. Dabei sollen nicht eigene kirchliche Sozialvereinigungen gegründet werden; die Christen sollen ihre soziale Arbeit in den Arbeiterorganisationen drin leisten, ohne kirchliche Hintergedanken zu hegen. Pflüger polemisiert damit sowohl gegen die katholischen Sozialreformer wie gegen die evangelischen Arbeitervereine.

Pflügers Sozialismus steht auf der Grenze zwischen einem ethisch und einem christlich fundierten Weltbild. Er hat mit seinen Auffassungen in Kirchenkreisen sehr wenig Schule gemacht.

Neben dem Typus des sozialdemokratischen Pfarrers, wie ihn Brandt und Pflüger schufen, gab es den viel verbreiteteren des sozialreformerischen Pfarrers von der Art Bitzius' und Kamblis: man möchte die soziale Frage mit Beihilfe des ganzen Volkes lösen, verurteilt den Klassenkampf und hat starke Bedenken gegen die philosophische Begründung des Sozialismus. So wird die Haltung der freisinnigen Theologen gegenüber dem Sozialismus eher kritischer als zuvor: der kirchliche Freisinn rückt gleichzeitig mit dem politischen von den klassenkämpferischen Arbeiterorganisationen ab, die man bisher gerne als Alliierte gesehen hatte. Die Meinungen zwischen dem Hauptharst der freisinnigen Theologen und den sozialistischen Pfarrern

⁹⁰ «Kirche und Proletariat», Referat vor der eidgenössischen Predigerversammlung in Chur, 1897, S. 11.

⁹¹ «Was das Christentum ursprünglich war und was man daraus gemacht hat», 3. Auflage, Zürich 1898.

⁹² Ebenda, S. 14.

⁹³ «Kirche und Proletariat», a. a. O., S. 21.

gingen vor allem in bezug auf die Streikfrage auseinander; nur wenige wollten den Arbeitern das Recht zuerkennen, sich durch den Streik für ihre Rechte zu wehren; man erhoffte immer noch eine umfassende Sozialreform, die auf friedlichem Wege, ohne das Auseinanderbrechen der Volksgemeinschaft in Klassen, hätte erreicht werden sollen.

In der gleichen Zeit prüften auch die orthodoxen Kreise die soziale Frage von neuem. Aber hier geschah die Beteiligung durch Gründung eigener Arbeiterorganisationen, die eine eindeutige dogmatische Grundlage haben konnten und damit dem bekenntnistreuen Charakter der Orthodoxie eher entsprachen als die «atheistischen» sozialistischen Gewerkschaften und Parteien. Für die Positiven wurde vor allem der Einfluß Stoeckers maßgebend, den die Freisinnigen als «Judenhetzer» und «Liberalenverfolger» haßten. Die evangelische Arbeiterbewegung in der Schweiz ist an die Namen zweier Männer gebunden, die mit Ragaz eine Zeitlang nahe verbunden waren. Jakob Probst (1846–1910)⁹⁴ war gleichzeitig wie Ragaz Pfarrer in Basel, Gustav Benz (1866–1937)⁹⁵ war Ragaz' Studienkollege und Mitzofinger in Basel und später ebenfalls sein Amtsbruder daselbst.

Jakob Probst gründete als Pfarrer in Horgen⁹⁶ den ersten christlich-sozialen Arbeiterverein der Schweiz. Die Anregung dazu bekam er wohl von Stoecker. Gustav Benz wurde 1894 aus seinem ersten Pfarramt durch einen Kreis positiver Männer als «Sekretär für evangelisch-soziale Bestrebungen» nach Basel berufen. Nachdem er sich auf einer längeren Studienreise durch Deutschland über die dortigen Versuche orientiert hatte, gründete er in Basel einen «evangelisch-sozialen Arbeiterverein» (1895), um den er sich zeit seines Lebens mit seiner fast unerschöpflichen Tatkraft kümmerte. Sein Plan, ein gesamtschweizerisches Organ zur Behandlung kirchlich-sozialer Fragen zu schaffen, etwas Ähnliches wie den Evangelisch-sozialen Kongreß in Deutschland, scheiterte an theologischen Differenzen; der evangelisch-kirchliche (orthodoxe) Verein der Schweiz erklärte 1894, eine evangelisch-soziale Arbeit könne nur auf einer bekenntnistmäßigen Basis durchgeführt werden. Nach diesem Scheitern des Versuches, die Richtungen zur Zusammenarbeit in der sozialen Arbeit zu einigen, blieb es dabei, daß sich in gewissen Kantonalkirchen Vereine zur Erörterung der sozialen Probleme bildeten, so 1894 unter Probst Einfluß die Christlich-soziale Konferenz des Kantons Zürich. Diese Vereine blieben aber bei einer akademischen Besprechung der sozialen Probleme stehen. Die ganze Bewegung der evangelisch-sozialen Arbeitervereine und der christlich-sozialen Konferenzen verschwand zum Teil in den Jahren nach 1900, teilweise blieb sie mit verminderter Aktivität noch länger bestehen, um dann in nahe Beziehungen zum 1920 gegründeten Schweizerischen Verband Evangelischer Arbeiter und Angestellter (SVEA) zu treten. Einige Repräsentanten der Bewegung, vor

⁹⁴ Vgl. Zürcher Pfarrerbuch, Zürich 1953, S. 474.

⁹⁵ Vgl. HBLS II, S. 102, und O. Moppert, «Gustav Benz», Basler Jahrbuch 1937.

⁹⁶ Er war der direkte Nachfolger Kamblis in Horgen und wirkte von 1885 bis 1902 dort.

allein die Berner Vertreter, näherten sich in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg den religiösen Sozialisten um Kutter und Ragaz ⁹⁷.

Probst und Benz vertraten einen Typus evangelischen Sozialdenkens, der sich bei aller unverkennbaren Verwandtschaft doch wesentlich von dem der älteren Orthodoxie abhebt. Zunächst übten beide eine scharfe Kritik an der Gesellschaft: die bestehenden Verhältnisse hatten «keinen Anspruch darauf, spezifisch christlich genannt zu werden ⁹⁸», ja sie beruhten auf dem praktischen Materialismus, waren atheistisch und widersprachen dem Geist des Christentums ⁹⁹. Daraus ging die Forderung hervor, die Arbeiterbewegung ernst zu nehmen. Nachdem man noch bei der Gründung der evangelischen Arbeitervereine betont hatte, es bestehe «die Notwendigkeit einer Sammlung der christlichen Arbeiter, die nicht der atheistischen Sozialdemokratie angehören wollen ¹⁰⁰», kam man bald einmal zur Ansicht, die Arbeitervereine sollten nicht in Konkurrenz zu den anderen Arbeiterorganisationen stehen; ihre Mitglieder sollten sich an der Arbeit der Gewerkschaften beteiligen und die Vereine eher als Zusammenkünfte gleichgesinnter Gewerkschaftsmitglieder auffassen ¹⁰¹. Es war den Vertretern der evangelischen Arbeitervereine ernst mit dem Anliegen, «die sozialen Gedanken der Bibel, zumal des Neuen Testaments, umzudenken und hineinzudenken in unsere Gegenwart ¹⁰²». Aber es blieb in ihren Beziehungen gegenüber der Arbeiterschaft immer als Untergrund der Vorwurf des Atheismus: «Streicht aus den sozialdemokratischen Programmen alles, was aus prinzipieller Gottlosigkeit her stammt oder auf dieselbe hinzielt, und der Rest ist christlicher als die Prinzipien der gegenwärtigen sozialen Ordnung oder Unordnung ¹⁰³.» Aber eben diese «Gottlosigkeit» hinderte die positiven Denker am eindeutigen Entstehen für die Arbeiterbewegung. Probst ging einmal so weit, zu erklären, das «höhnische und hämische Antichristentum der Arbeiterführer» sei eigentlich schuld, daß sich die Kirche nur so wenig an der Befreiung der «Armen und Bedrückten» habe beteiligen können, und fuhr dann fort: «Weil aber der Materialismus selbst ein Glaube ist, so verträgt er keinen andern Glauben.» Und der materialistischen Auffassung, die Religion sei bloßer Überbau über den Produktionsverhältnissen, rief Benz entgegen: «Eine solche Deutung kann sich keine Religion, am allerwenigsten die christliche, gefallen lassen, wenn sie sich nicht selbst negieren will. Es bleibt darum . . . dabei, daß Christentum und Sozialdemokratie bei normalen Verhältnissen nicht zusammenzureimen sind ¹⁰⁴.» Orthodoxie und Sozialismus waren bei diesen

⁹⁷ Vgl. Ziegler, I. c., I. Teil, und unten, Kapitel 3 dieser Arbeit, S. 140.

⁹⁸ Probst, «Die soziale Arbeit des Pfarrers», Vortrag am Instruktionskurs für kirchliche Liebestätigkeit in Bern, Bern 1895, S. 9.

⁹⁹ Ebenda, S. 15.

¹⁰⁰ Vortrag von Pfarrer Liechtenhan in Basel (1893). Zit. Ziegler, S. 181.

¹⁰¹ G. Benz, «Gewissenspflichten des christlichen Arbeiters», Bern 1908, S. 16–18.

¹⁰² G. Benz, «Christlicher Sozialismus», Schweizer Blätter für Wirtschaft und Sozialpolitik, 1895, S. 237.

¹⁰³ Probst, «Die soziale Arbeit des Pfarrers», S. 12.

¹⁰⁴ Benz, «Christlicher Sozialismus», S. 245.

jüngsten positiven Sozialdenkern nahe zusammengedrückt, aber es blieb als letzte Trennung das Bedenken gegen den Atheismus der Sozialisten.

Bevor wir diese Übersicht zusammenfassend schließen, möchten wir noch auf einen ursprünglich positiven Pfarrer hinweisen, der trotz seiner orthodoxen Einstellung maßgebend in den Organisationen der Arbeiter mitwirkte, ein enger Freund des sozialistischen Führers Herman Greulich wurde und einen großen Einfluß auf die Gewerkschaftsbewegung hatte: auf Howard *Eugster-Züst* (1861–1932)¹⁰⁵. In ihm zeigt sich der Einfluß des jüngeren Blumhardt auf die schweizerischen Pfarrer. Eugster gründete in seiner appenzellischen Heimat den ersten Weberverband der Ostschweiz, im Frühling 1900, also kurz nach Eintritt Blumhardts in die sozialdemokratische Partei. Er setzte sich, unter Aufgabe seines Pfarramtes, für die gewerkschaftliche Erfassung der Textilarbeiter der Ostschweiz, auch der Heimarbeiter, ein und wurde der erste Präsident des Allgemeinen Schweizerischen Textilarbeiterverbandes. 1908 wurde er Nationalrat; damit gehörten also zur kleinen Zahl der sozialdemokratischen Nationalräte vor dem ersten Weltkrieg drei ehemalige Pfarrer (Pflüger, Brandt und Eugster). Die von christlichem Geist getragenen Worte, die Eugster in der Bürgerkriegssituation des Jahres 1918 im Parlament sprach¹⁰⁶, zeigen, daß auch er ohne Bruch von seinem Pfarramt in die soziale Arbeit hinübergewandert war. Auch als Sankt-Galler Regierungsrat blieb Eugster seinem von Blumhardt beeinflussten Sozialismus treu; er arbeitete gelegentlich mit der religiös-sozialen Vereinigung zusammen. In ihm zeigte sich zum ersten Male jener Einfluß des jüngeren Blumhardt auf den schweizerischen Protestantismus, der im 20. Jahrhundert den der Inneren Mission, der englischen Christian Socialists, Stoeckers und Naumanns bei weitem übertrifft.

Wenn wir nun zusammenfassend auf diese Darstellung der Begegnung zwischen der Kirche und der Arbeiterfrage im schweizerischen 19. Jahrhundert zurückblicken, drängen sich einige allgemeine Bemerkungen auf. Zunächst ist zu betonen, daß es schon vor den eigentlichen religiösen Sozialisten des 20. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert in der Schweiz eine autochthone kirchliche Beschäftigung mit den sozialen Fragen gab, die zu kühneren und moderneren Resultaten als die gleichzeitigen deutschen Parallelbewegungen kam. In den freiheitlicheren kirchlichen Verhältnissen der Schweiz gediehen fortschrittlichere Ideen als auf dem Boden des deutschen Landeskirchentums. Zweitens wäre zu bemerken, daß sich die Kreise der Orthodoxie ganz allgemein zu den sozialistischen Ideen reservierter verhielten als die Liberalen; der Weg der Positiven war mehr die soziale Hilfe, der der Reformen eher die Sozialreform. Bis zur Jahrhundertwende blieben aber beide Richtungen, die positive und die reformerische, dem organisierten Sozialismus gegenüber im allgemeinen ablehnend. Viel mehr Gnade als

¹⁰⁵ Franz Schmidt, «Der Weberpfarrer Howard Eugster-Züst», herausgegeben vom Schweizerischen Gewerkschaftsbund, Bern 1938.

¹⁰⁶ Willi Gautschi, «Das Oltener Aktionskomitee und der Landes-Generalstreik von 1918», Dissertation, Zürich 1955, S. 188.

die parteimäßige Organisation der Arbeiterschaft fanden die genossenschaftlichen und, gelegentlich, die gewerkschaftlichen Arbeitervereinigungen. Als Durchschnittsresultat der ganzen Auseinandersetzung zeigte sich am Ende des Jahrhunderts etwa die ziemlich klare Erkenntnis, daß es eine Arbeiterfrage gebe, und die Bereitwilligkeit, bei der Sozialreform durch freiwillige Gesellschaften und sogar in geringem Maße durch den Staat mitzuarbeiten.

Ragaz und die Frühgeschichte seiner sozialen Ideen

Von der frühesten Zeit bis zum Antritt des Basler Pfarramtes, 1868–1902

Die Entwicklung des sozialen Denkens von Leonhard Ragaz muß in die biographischen Zusammenhänge eingeordnet werden; es ist zu untersuchen, welche Persönlichkeiten, Sozialdogmen oder Zeitereignisse seine Ansichten entwickelt und geformt haben. Dabei gilt die historische Betrachtung nicht nur dem Ergebnis, der Endgestalt der sozialen Aussage, sondern auch den oft verschlungenen Wegen, auf denen Ragaz zu seinen Hauptgedanken gekommen ist.

Es soll daher ein kurzer biographischer Überblick über die erste Periode von Ragaz' Leben vorausgeschickt werden, in dem diejenigen Züge besondere Berücksichtigung erfahren, welche entweder als Anstöße die sozialistische Gedankenwelt von Ragaz geformt haben, oder die bereits als greifbare Zeugnisse für noch nicht ausgesprochene sozialistische Ideen gelten können. Eine solchermaßen auf ein Zentrum ausgerichtete biographische Darstellung unterliegt natürlich der Gefahr, von einer reichen Persönlichkeit ein einseitiges Bild zu zeichnen. Dennoch ist sie im vorliegenden Falle vielleicht erlaubt, weil die Frage des Sozialismus bei Ragaz so eng mit allen andern Lebensbereichen verbunden ist, daß sie in den Mittelpunkt seines Denkens hineinleitet und Durchblicke auf seine gesamte Gedankenwelt fordert und ermöglicht. So kann man zum Beispiel unmöglich von der sozialen Gedankenwelt sprechen, ohne den theologischen Begriff des Reiches Gottes zu kennen, der der Angelpunkt auch des soziologischen und ökonomischen Nachdenkens ist.

Vor eine zweite methodische Schwierigkeit stellt uns die Tatsache, daß Ragaz seine Biographie selbst geschrieben hat. Ist es erlaubt, neben «Mein Weg», die Autobiographie mit dem Hauptanliegen der Schilderung einer geistigen Entwicklung, eine biographische Darstellung aus zweiter Hand zu stellen? Kann man denselben Linien nochmals nachgehen, ohne eine bloß für Spezialisten nützliche Auseinandersetzung mit kleinen Irrtümern und Gedächtnislücken des Autobiographen zu führen? Eine neue biographische Darstellung hat dann einen Wert, wenn sie neben die notgedrungen subjektiven Ausführungen des Autobiographen eine möglichst objektive Schilderung zu stellen vermag, die aus größerer Distanz die Dinge in ihrer Lagerung zueinander und in ihrer Stellung in der Zeit aufweist. Dieses Ziel er-

reicht sie am ehesten dann, wenn sie sich auf Aussagen von Ragaz stützen kann, welche den geschilderten Ereignissen näher stehen als die späten autobiographischen Aufzeichnungen, wenn sie also Materialien beizubringen vermag, in denen der Ragaz der geschilderten Epochen unmittelbarer zu uns spricht als in der Autobiographie. Vielleicht kann sie überdies hier und dort Lücken ausfüllen und Dinge zurechtrücken, die Ragaz bei der hastigen Redaktion seines letzten Werkes nicht mehr überprüfen konnte¹.

1. Herkunft – Jugend – Studienjahre

«Meine Naturwurzeln, oder: Mein Kinderland²» überschreibt Ragaz den ersten Teil seiner Autobiographie. Welches Erbe übergeben ihm Elternhaus, Heimatdorf und Schule? Und was kann davon für seine politische Persönlichkeit fruchtbar werden?

Tamins, das Dorf am Zusammenfluß des Vorder- und Hinterrheins, wo Leonhard Ragaz am 28. Juli 1868 geboren wurde, war eine deutschsprachige, protestantische Gemeinde des Oberen Bundes. Wie die gesamte Bevölkerung gehörte die Familie Ragaz zum Bauernstand. Industrie gab es keine; die Rhätische Bahn wurde erst 1890 bis nach Reichenau geführt. Der initiative Vater, Bartholome Ragaz, nahm eine merkwürdige soziale Stellung innerhalb der Dorfgemeinschaft ein: Einerseits war er Besitzer eines sehr bescheidenen Bergbauerngutes, andererseits bewirtschaftete er als Pächter das ausgedehnte Gut der Familie von Planta-Tamins und bewohnte das mit dem Schloß zusammengebaute Pächterhaus. Der Knabe Leonhard erlebte daher schon in frühester Jugend die soziale Schichtung innerhalb einer recht geschlossenen Gesellschaft. Der Pächtersohn tritt mit den Kindern selbständiger Bauern über den Besitz der Eltern, sah aber diese selbständigen Bauern am Zinstermin seinem Vater, der das Grundpfandprotokoll der Kantonalbank führte, in demütiger Haltung ihre Hypothekarzinsen abliefern. Da von den fünf Söhnen der Familie Ragaz vier studierten, lernte er aber auch im Elternhaus selbst den schweren wirtschaftlichen Druck kennen, der auf kinderreichen Familien lastet³.

Der Vater war ein politisch interessierter und gewandter Bürger. Als Gemeindepräsident und Schulpflegepräsident nahm er an der Gestaltung

¹ «Mein Weg» konnte von Ragaz nach der Niederschrift im Sommer 1945 nicht mehr durchgelesen werden. Wenn man weiß, wie intensiv Ragaz sonst seine Manuskripte bis in die Druckfahnen hinein umarbeitete, wird man etwa vorkommende schroffe Formulierungen nicht allzu sehr ins Gewicht fallen lassen. Das ohne Unterlagen geschriebene Buch ist überraschend zuverlässig. Die Druckausgabe wurde von der Familie Ragaz an einigen Stellen stilistisch überarbeitet. Einige Sätze wurden weggelassen. Ich hatte die Möglichkeit, das unveränderte Manuskript mit der Druckausgabe zu vergleichen.

² Ich zitiere «Mein Weg» nach dem unveränderten Manuskript, aber mit den Seitenzahlen der Druckausgabe.

³ Von den neun Geschwistern erreichten sieben das erwachsene Alter, fünf Knaben und zwei Mädchen. Heute lebt nur noch die Zweitjüngste, Frau Merta Jud-Ragaz in Maladers, der ich für Ragaz' Jugendzeit wertvolle Hinweise verdanke.

des Gemeinwesens teil. Dadurch erlebten seine Kinder schon früh die ganze reiche Selbstverwaltung einer Bündner Kommune mit. Nicht nur Bewässerungssystem, Waldnutzung und Wegbau wurden gemeinsam geregelt, den Bürgern standen auch die Allmendnutzung und der freie Weidgang, die Gemeinatzung, zu, also das Recht, ihr Vieh jedes Jahr vor und nach dem Alpaufenthalt auf den Wiesen der besitzenden Mitbürger weiden zu lassen. Gerade an diesem alten Recht hielt das Bündner Volk in Volksabstimmungen der Jahre 1863 und 1870 gegen den Willen des Großen Rats und der Regierung fest ⁴. In Tamins wurden jeder Familie von der Gemeinde überdies ein Acker, eine Wiese und ein Garten zugeteilt. Auch das Alpwesen war kooperativ geordnet, wobei sich allerdings einige Alpen in Privatbesitz befanden. Die politische Gemeindedemokratie war also durch eine weitgehende wirtschaftliche Zusammenarbeit untermauert ⁵. Dieser frühe Anschauungsunterricht hat Leonhard Ragaz nach seinem eigenen Zeugnis lebenslänglich in seinem politischen und wirtschaftlichen Denken beeinflusst: «Sollte das alles nicht – mutatis mutandis – auch eine allgemeine Bedeutung haben? Jedenfalls ist mein Glaube an eine Gemeinschaftsordnung in der Wirtschaft, überhaupt der menschlichen Dinge, und in diesem Sinne an den Kommunismus, stark auch in diesem Erleben meiner Kindheit und Jugend begründet ⁶.»

Dazu ist auch noch festzustellen, daß nur in wenigen Gebieten der Schweiz die Kommune eine so lange Tradition der Selbstverwaltung hinter sich hatte wie in Graubünden. Im alten Freistaat der Drei Bünde hatte die Gemeinde als solche ein sehr weitgehendes Mitspracherecht in allen Fragen des Staatenbundes besessen. Sie hatte durch die Gemeindeinitiative und das Gemeindereferendum jahrhundertlang einen entscheidenden Einfluß sogar auf die Außenpolitik des Freistaates auszuüben vermocht ⁷.

Die neunklassige Primarschule in Tamins besuchte Leonhard Ragaz wohl nur sieben Jahre lang. Als Dreizehnjähriger trat er im Herbst 1881 in Chur in die dritte Klasse der Kantonsschule ein ⁸. Die erste Bildungsanstalt des Kantons umfaßte in jenen Jahren, das Lehrerseminar und die Realschule eingerechnet, etwas über dreihundert Schüler aus dem ganzen Kantonsgebiet, die zum Teil intern, im «Konvikt», wohnten. Seit der Zusammenlegung der beiden konfessionellen Lehranstalten (1850) unterstand die Schule der kantonalen Erziehungskommission; das katholische Element war im Lehrkörper schwächer vertreten als das reformierte ⁹. «An der Schule herrschte . . . ein

⁴ Friedrich Pieth, «Bündner Geschichte», Chur 1945, S. 487. Auch der bekannte katholische Bündner Politiker und Sozialreformer Caspar Decurtins hat sich im Bündner Großen Rat nachdrücklich für den freien Weidgang gewehrt. Vgl. Karl Fry, «Caspar Decurtins», Band I.

⁵ Vgl. dazu F. Pieth, l. c., S. 411 f.

⁶ «Mein Weg», Band I, S. 50.

⁷ Dazu: P. Liver, «Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden», ZSG 13, S. 206 ff.

⁸ Schülerverzeichnis der Kantonsschule, Staatsarchiv Graubünden, Chur.

⁹ «Geschichte der Bündner Kantonsschule» von J. Bazzigher, Chur 1904, und Fortsetzung: «Hundertfünfzig Jahre Bündner Kantonsschule 1804 bis 1954» von Janett Michel, Chur 1954.

geistleerer Freisinn», sagt die Autobiographie über das religiöse Leben ¹⁰; auch der politische Freisinn regierte wie allgemein in Chur so auch auf der Kantonsschule. Es war derselbe Geist, der fünfzehn Jahre früher den jungen Katholiken Caspar Decurtins in Auseinandersetzungen mit den Schulautoritäten gebracht hatte ¹¹. Ragaz lehnte damals weder den religiösen noch den politischen Freisinn der Schule innerlich ab; seine Tagebücher, die er ein Jahr vor dem Matur zu führen begann, geben nur selten eine Auflehnung gegen Lehrer oder Lehrstoff wieder; die alten Sprachen liebte Ragaz sogar außerordentlich und hielt sie für ein entscheidendes Merkmal richtiger Bildung – sehr im Gegensatz zu seiner späteren Auffassung über die humanistische Bildung ¹². Ein Dutzend Jahre nach der Matur hielt Ragaz als Churer Stadtpfarrer drei Lehrern der Kantonsschule, den Professoren Candreja, Hosang und Muoth die Festrede zum fünfundzwanzigsten Lehrerjubiläum ¹³. Das Zeugnis des Dreißigjährigen hebt dabei vor allem den Einfluß hervor, den Professor Johann Georg Hosang (1845–1913) besonders als Geschichtslehrer auf seine Schüler gehabt habe. Hosang war Theologe und jahrelang Dekan der evangelisch-rätischen Synode. Sein Geschichtsunterricht, der neben der Vermittlung des nötigen historischen Wissens vor allem auf Geist und Herz der Schüler einwirken wollte, hat auch andere Churer Gymnasiasten fürs Leben beeindruckt ¹⁴. Dieses historische Erlebnis ist sicher schuld daran, daß Ragaz in den Kantonsschuljahren vor allem geschichtlich interessiert war, wie das Tagebuch beweist. Hosang vermittelte seinen Schülern die Begeisterung für das Staatswesen der engeren Heimat, für Graubünden, und die «ideale, makellos reine, gottbegnadete ¹⁵» Persönlichkeit des Lehrers hat diese Gedanken tief in ihnen verankert. Wohl ebenso wichtig wie der Schulunterricht war für die politische Entwicklung des Gymnasiasten die Mitarbeit in der Studentenvereinigung «Zofingia». In Chur bestand seit 1827 und dann, nach einer Neugründung von Zürich aus, seit 1850 die Gymnasialsektion «Rhätia» des «Schweizerischen Zofingervereins». Zu Ragaz' Zeiten war sie ziemlich klein, da der vom Rektor geförderte Turnverein sie durch einen literarischen Zirkel konkurrenzierte ¹⁶. Aber man kam doch wöchentlich zusammen und diskutierte über historische, literarische, pädagogische und politische Fragen. Ragaz wurde im Dezember 1884 unter dem Cerevis «Bismarck» aufgenommen und präsierte die Sektion zwei Semester lang bis zu seiner Maturität im Sommer 1886. In den Protokollen über

¹⁰ «Mein Weg», Band I, S. 100.

¹¹ Fry, I. c., Bd. I, S. 39ff.

¹² Tagebuch I; Leonhard Ragaz, «Die pädagogische Revolution» (A I 19), S. 50f.

¹³ L. Ragaz, «Rede zum 25jährigen Jubiläum der Proff. Candreja, Hosang und Muoth», Chur 1898 (A II 3). [Die Signatur in Klammern gibt die Nummer des Werks in der Bibliographie von Lejeune an.]

¹⁴ Zeugnisse bei Janett Michel, I. c., S. 128f.

¹⁵ Ragaz, Festrede, S. 12.

¹⁶ Protokollbücher der Sektion Chur des «Schweiz. Zofingervereins», Staatsarchiv Basel, Privatarhive 412, E 11, 3ff. Das «Zofinger Centralblatt» gibt für 1885 den Stand der Sektion Chur mit acht Aktiven an.

Referate und Diskussionen fällt auf, wie oft er über historische Fragen sprach. Politisch schien er ganz auf der Linie seiner freisinnigen Lehrer zu stehen, wenn er für eine zentralistisch organisierte Landesverteidigung plädierte oder die Geschworenengerichte als Horte der Freiheit pries. Einmal äußerte er sich in einem Gespräch über die Sozialdemokratie. Als Rezensent hatte er eine Arbeit über «Das sozialistische Zukunftsreich» zu besprechen. Er tadelte den Referenten, «er werfe die Sozialdemokraten und Sozialisten in einen Tiegel . . . Er (Ragaz) zweifle daran, ob die soziale Not ihren Höhpunkt schon erreicht habe. Er verteidigt den Lassall (sic!) und den Bebel und teilt uns einiges über diese Persönlichkeiten und deren Theorien mit¹⁷». Woher hatte der Bauernsohn diese doch nicht nur oberflächliche Kenntnis der Sozialdemokratie? Möglicherweise war er schon in der Kantonsschule irgendwie mit den Churer Grütlianern in Beziehung gekommen; dadurch, daß seit 1881 der «Grütli» in seinen Mauern erschien, hatte Chur eine gewisse Stärkung der sozialistischen Gedanken erfahren. Da sich in Graubünden das «Grütli» noch ganz im Schlepptau der Radikalen hielt, wäre die Verteidigung der sozialistischen Gedanken durch Ragaz nicht so verwunderlich. Möglicherweise hatte der Kantonsschüler die ersten sozialistischen Gedanken von den Handwerksgeleuten übernommen, mit denen er zu Mittag speiste; die Unterscheidung zwischen Sozialisten und Sozialdemokraten würde gut zu den Ansichten der Grütli»ler passen, die sich in Chur in jenen Jahren vor allem aus Handwerksleuten rekrutierten¹⁸.

Vom 1. bis 9. Juli 1886 legte Ragaz die Maturität ab; seine Noten, vor allem die in den drei alten Sprachen und der Geschichte, waren vorzüglich¹⁹. Der eben achtzehn Jahre alt Gewordene bezog, nach dem Brauche der meisten Bündner Theologiestudenten, die Universität Basel. Gewiß spielten bei seiner Berufswahl stipendientechische Gründe mit; aber das Tagebuch zeigt, daß Ragaz bereits sehr hoch über das Pfarramt dachte. Er verbrachte die drei ersten Semester (Herbst 1886 bis Frühling 1888) in Basel. Die Liebe zu den drei alten Sprachen erleichterte ihm den Zugang zum Studium wesentlich: «Privatim habe ich im ersten Semester namentlich Hebräisch studiert, dazu die Genesis und die synoptischen Evangelien gelesen²⁰», schrieb er an die Stipendienbehörde. Seine Basler Universitätslehrer waren unter andern Franz Overbeck und Jacob Burckhardt²¹. Ragaz trat in den ersten Basler Semestern nur wenig hervor – die Autobiographie bedauert die Unreife des jungen Studenten²² –, so daß der Hausvater des theologischen Alumneums, in welchem Ragaz sein erstes Semester hindurch wohnte, seinem Register folgenden Eintrag anvertraute: «Zofinger, ein stiller, verschlossener, etwas

¹⁷ Protokoll der Sitzung vom 31. 10. 1885.

¹⁸ Jakob Braun, «Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Grütlivereins Chur», Chur 1898. Vgl. auch «Mein Weg», Band I, S. 96, Anmerkung.

¹⁹ Maturitätsbericht, Erziehungsdepartement des Kantons Graubünden, Chur.

²⁰ Akten des bündnerischen Erziehungsrates, evangelische Sektion (Staatsarchiv Graubünden, Chur).

²¹ Ein Verzeichnis der gehörten Vorlesungen der ersten sechs Semester ebenda.

²² «Mein Weg», Band I, S. 107.

eigentümlicher Mensch, dabei fleißig und bescheiden. Begabung nicht hervorragend²³».

Auch in den Protokollbüchern der Basler «Zofingia», der Ragaz sogleich beitrug, hört man zunächst wenig von ihm; der schüchterne Bündner Bauernbub fühlte sich unter den lebhaften Ostschweizern und den standesbewußten Baslern nicht ganz wohl, zumal ihm die «Gabe des Witzes nicht geschenkt» war²⁴. Aber er gewann hier den großen Freund seiner Jugend, den Theologen Moosherr aus St. Gallen, und schloß sich auch eng an die später bekannten Pfarrer Gustav Benz und Karl von Greyerz an.

Mit Moosherr ging's im Sommer 1888 an die Universität Jena. Lipsius, der liberale Dogmatiker und Religionsphilosoph, und Nippold, der Kirchenhistoriker, waren dort Ragaz' Lehrer. Der junge Privatdozent P. W. Schmiedel wurde mit Begeisterung angehört; er nahm sich auch menschlich seiner Studenten an. Nach seiner Berufung an eine Zürcher Professur (1893) hat Schmiedel auf Jahre hinaus einen lebhaften Briefwechsel mit Ragaz geführt und den Jüngeren immer wieder in schwierigen Fragen beraten. Alle drei Jenaer Lehrer kamen von der kritischen Theologie her; von ihnen war Lipsius am meisten durch das Auftreten Albrecht Ritschls beeindruckt worden. Die erste Generation der kritischen Theologen war damals schon dahingegangen (D. Fr. Strauß † 1874, F. Chr. Baur † 1860); Lipsius und Nippold haben sich vor allem als Organisatoren der liberalen Richtung verdient gemacht, als sie 1865 den «Deutschen Protestantenverein» gründeten²⁵. In Jena wurde die Bibelkritik ziemlich kompromißlos gelehrt, und die Versöhnung von Religion und Philosophie war ein zentrales Anliegen der Jenaer Theologen. Ragaz berichtet, daß ihm seit den Jenaer Semestern die Bibel auf Jahre hinaus schwer zugänglich gewesen sei; erst in der Einsamkeit des Heinzenberger Pfarramtes habe sie sich ihm wieder geöffnet²⁶.

Politisch vertrat Ragaz in Deutschland zunächst eine «naiv alldeutsche²⁷» Gesinnung. Eine Rede am Kommers der schweizerischen Studenten mit deutschen Kommilitonen und Professoren zusammen, in welcher er die Deutschen zur Bereitschaft gegen ihre drohenden Feinde aufforderte²⁸, ist uns leider nicht erhalten. Er empfand offensichtlich alldeutsch und national-liberal – nach dem Vorbild vieler Schweizer, die sich am Werden des deutschen Nationalstaates begeisterten²⁹. Immerhin stieß den Bündner Demokraten mancher Zug der Monarchie ab: «Ich schaudere oft, wenn ich durch die Straßen gehe. Die Deutschen sind servil!³⁰»

²³ Mitgeteilt von O. Cullmann im 107. Jahresbericht des Alumneums, Basel 1951.

²⁴ Tagebuch I und II passim.

²⁵ Walter Nigg, «Geschichte des religiösen Liberalismus», Zürich und Leipzig 1937, S. 206 ff.

²⁶ «Mein Weg», Band I, S. 116 und 161.

²⁷ «Mein Weg», Band I, S. 114.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Vgl. C. F. Meyers «Huttens letzte Tage» und Heinrich Leutholds «Zeitgedichte» (1871 bzw. 1879).

³⁰ Tagebuch II, 20. April 1889.

Nach zwei Semestern in Jena begab er sich für das Sommersemester 1889 nach Berlin, stets zusammen mit Theodor Moosherr. Es beschäftigten ihn in dem kurzen Berliner Sommersemester neben wenigen theologischen und philosophischen Vorlesungen bei Pfeiderer und Dilthey vor allem Fragen der Kunst. Er besuchte mit Leidenschaft die Theater – ein lose im Tagebuch liegender Dramenplan scheint mir in jene Zeit zu gehören – und hielt sich viel in Museen auf.

Ragaz' Studienjahre in Deutschland fielen in die Zeit, da die deutsche Sozialdemokratie durch das Sozialistengesetz (1878–1890) eingeschränkt war, aber dennoch unaufhaltbare Fortschritte machte³¹. In der kleinen Universitätsstadt Jena, die allerdings durch die benachbarten Zeißwerke mit Abbés bedeutsamem Versuch einer Beteiligung der Arbeiter und weitgehenden fabrikreformerischen Bemühungen einen hochinteressanten ökonomischen Anschauungsunterricht hätte geben können³², hatten die Studenten sich nicht für soziale Fragen interessiert³³. Berlin war wesentlich mehr von den sozialen Kämpfen der Zeit bewegt. Durch Stoeckers Wirken war dort das Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft in einer Art und Weise als Problem gestellt, die auch einen jungen Theologen interessieren mußte. Stoecker hatte zwar im Jahre 1889 den Höhepunkt seiner Popularität bereits überschritten. Sein radikaler Antisemitismus hatte ihn die Sympathien der liberalen Kreise vollends gekostet; sein Zusammengehen mit den Konservativen half beiden Teilen wenig. Sein Stern war im Sinken: Nur ein Jahr trennte ihn noch von seiner Entfernung vom Hofpredigeramt³⁴. Aber noch hatten sich die jüngeren Leute in der evangelisch-sozialen Bewegung nicht um Friedrich Naumann geschart und selbständig gemacht; noch galt Stoecker als der maßgebliche Vertreter der evangelischen Sozialdoktrin in Deutschland. Es ist deshalb interessant, wie Ragaz sich zu ihm einstellte. Stoecker interessierte ihn offensichtlich, obwohl er als kritischer Theologe mit seiner Orthodoxie natürlich nicht einverstanden war. Schon vier Tage nach seiner Ankunft in Berlin eilte Ragaz in eine Versammlung der Christlich-Sozialen, wo Stoecker über «Kaiser-Erinnerungen» berichtete, wobei ihm das Thema aber nur als Rahmen für Bemerkungen zur Tagespolitik diente. Im Tagebuch gibt Ragaz seinen Eindruck folgendermaßen wieder:

«Stoecker macht doch einen ziemlich bedeutenden Eindruck, er spricht gemessen und berechnet. Mit einigen Bestrebungen dieser Leute muß ich sympathisieren, besonders mit dem Kampf gegen die Unsittlichkeit. Aber sie machen das Christentum zu einer Parteilosung, zu einem Parteimonopol, und ziehen es damit in den Staub . . . Unwürdig scheint mir ihre Art der Verdächtigung und Verleumdung der Liberalen, ob schon ich zugeben muß, daß dieselben in Deutschland oft nicht die richtige Art zu finden wissen und vielleicht etwas im Sittlich-Religiösen leiden. Unwürdig die Verfolgung der Juden. Daß der Antisemitismus nötig sein soll, ist ein schlechtes Zeichen für die deutsche

³¹ Heinrich Herkner, «Die Arbeiterfrage», 8. Auflage, Berlin und Leipzig 1922, S. 363 bis 371 im II. Band.

³² Ebenda, I. Band, S. 168 bis 172 und 553 bis 556.

³³ «Mein Weg», Band I, S. 111.

³⁴ Walter Frank, «Hofprediger Adolf Stoecker», Berlin 1928.

Nation. Unwürdig scheint mir auch die Art, mit der die Christlich-Sozialen den Kaiserkult betreiben. Sie ziehen das Kaisertum herab, weil sie es in das Gewühl des Parteitreibens hineinziehen möchten. Dadurch reißen sie es mehr aus dem Herzen des Volkes als alle Sozialdemokraten. Es stecken hierarchisch-chrgeizige Absichten dahinter, die ich auf eigene Hand aufspüren möchte . . . Was ist Königstreue? Genügt es nicht, ein ordentlicher, pflichtbewußter Bürger und Patriot zu sein? Wollen die Christlich-Sozialen einen Extra-Patriotismus einführen, wie die Patriotenliga ihn anstrebt? ³⁵»

Im großen und ganzen also ein negatives Urteil. Interessant ist, wie sich der Ethiker Ragaz im Lob des Kampfes gegen die Unsittlichkeit und in der Ablehnung des Antisemitismus bereits zum Worte meldet; er hat gerade diesen beiden Fragen zeitlebens größte Aufmerksamkeit gewidmet. Daneben klingt in seiner noch recht maßvollen Kritik an der Kaiserverehrung christlicher Kreise etwas von seinem späteren Kampf gegen die deutsche nationalistische Theologie, gegen den «deutschen Gott», an ³⁶. Daneben fällt immerhin auf, daß Ragaz die soziale Seite von Stoeckers Wirksamkeit mit keinem Wort erwähnt. War wohl die soziale Wirksamkeit eines Geistlichen für ihn bereits so selbstverständlich? Ober beherrschten ihn theologische und philosophische Fragen so stark, daß die soziale Frage im Hintergrund stand? Wir können es nach dem vorliegenden Material nicht entscheiden. Eines jedoch ist sicher: von einem nennenswerten Einfluß Stoeckers und seiner Bewegung auf Ragaz kann nicht die Rede sein ³⁷.

Im gleichen Berliner Semester bekam das «naiv alldeutsche» Denken einen entscheidenden Stoß. Es waren die Wochen, in denen der Wohlgemuthhandel die Öffentlichkeit erregte, und die Deutschen waren der Eidgenossenschaft gegenüber nicht eben freundlich gestimmt ^{37a}. Ragaz erlebte Äußerungen einer großstaatlichen Verachtung seines Vaterlandes, die ihn schmerzen mußten. So nahm er denn die Zuflucht zu seinem Tagebuch. «In Politicis: Fall Wohlgemuth. Die Deutschen erscheinen mir in ihrer ganzen Demoralisiertheit, Blasiertheit, chauvinistischen Plumpheit und Servilität. Ist das eine würdige Nation, die über ein kleines Land herfallen möchte? . . . Man muß den Kopf oben behalten und selbst denken, ohne sich vor irgend einer Autorität zu fürchten ^{37b}.» Dennoch gab es gelegentlich Angriffe auf die Schweiz, welche Ragaz stark verstimmten. So schildert er ein «Bild aus den lustigen Blättern: Die Schweizer besiegt im Triumphzug mitgeführt. Sie ziehen durchs Brandenburgertor um die Siegessäule herum; diese ist aus Schweizerkäsen aufgebaut. Zuvorderst ziehen Alphornbläser, dann der Siegeswagen, gezogen von einem Steinbock und zwei Gemsen; Bismarck thronend. Dahinter gefesselte Bauern, noch weiter zurück Em-

³⁵ Tagebuch II, 23. 3. 1889.

³⁶ So z. B. «Mein Weg», Band I, S. 124.

³⁷ Er hat den temperamentvollen Hofprediger später als den Pionier, der er trotz allem war, gelegentlich im Gespräch verteidigt (Mitteilung von Frau C. Ragaz).

^{37a} Darüber siehe Edgar Bonjour, Geschichte der schweizerischen Neutralität,

S. 313–319.

^{37b} TB II, 8. Mai 1889.

menthaler Ochsen etc. – Hier noch die Bemerkung, daß die deutschen Zeitungen unendlich demoralisiert sind. Dieses deutsche Volk wird wohl für seinen Übermuth noch bestraft werden...^{37c}» Zwei Tage später war Ragaz bei Professor Pfeiderer zu Tisch geladen und unterhielt sich mit zwei deutschen Kommilitonen. «Die Schweiz wird von diesen Herren sehr obenhin behandelt. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so sind mir allmählig die Augen aufgegangen. Deutschland ist nicht gesonnen, uns mit Achtung zu behandeln. Wir werden mit Hohn, im besten Falle mit Mitleid behandelt. Es geschieht das zum Theil aus Haß gegen unsere Einrichtungen, zum Theil aus Dummheit, zum Theil aus Neid. Eine unter aller Kritik demoralisierte Presse verleiht solchen Gefühlen bereitwillig Ausdruck. Der Soldat ist Herr und Meister, Gewalt geht vor Recht. Dummheit und Stolz wachsen auf einem Holz. Je weniger der deutsche Michel etwas Rechtes von Politik und Staatenkunde versteht, je serviler und beschränkter sein Unterthanenverstand ist, desto leichter ist er bereit, mit plumper Korporalsmanier die Ehre eines freien, selbstbewußten und tüchtigen, aber kleinen Volkes anzutasten. Doch dafür ist gesorgt, daß die preußischen Bäume nicht in den Himmel wachsen. – Der Schweiz ist es ganz gut, daß ihr so die Augen geöffnet werden. Man wiegte sich gar zu gerne in einem Friedensdusel. Ehrlosigkeit, Verweichlichung, Servilität und Demoralisation waren die Folgen solcher trägen Wehrlosigkeit. Lieber auf dem harten Pfühl der Freiheit verhungern, als ein bequemes Gnadenbrot der Großmächte essen, deren Größe in den Kasernen liegt. Im harten Kampf mag sich unsere Tüchtigkeit erproben und damit wollen wir der Welt zeigen, was Freiheit ist^{37d}.»

Man bekommt den Eindruck, daß Ragaz sich in den Monaten des Wohlgemuthhandels seines Schweizertums bewußt geworden ist. In Deutschland wurden ihm die Augen geöffnet für die Werte und die eigenständige Bedeutung des eidgenössischen Staatswesens. Als Ragaz mit Moosherr kurz nachher bei Basel wieder schweizerischen Boden betrat, schrieb er ins Tagebuch: «Ein Jubel entrang sich unserer Brust, als wir wieder heilige Schweizererde unter unseren Füßen hatten^{37e}.»

Nur mit Seufzen verließ Ragaz im August 1889 die Weltstadt Berlin und reiste nach Tamins heim. Die Enge der bündnerischen Verhältnisse empfand er zunächst als sehr drückend. Nach bündnerischem Usus genügten seine sechs Semester, um sich um eine Pfarrstelle bewerben zu können. Schon stand eine Berufung nach Feldis in Aussicht, als er sich entschloß, ein siebentes Studiensemester anzuschließen und dieses in Basel zu verbringen. Die Freundschaft mit Moosherr und der Wille, noch tiefer in die Fragen der Philosophie und der Dogmatik einzudringen, haben diesen Entschluß hervorgerufen³⁸. Das letzte Basler Semester (Winter 1889/90) stellte Ragaz in manche Auseinandersetzung hinein. Aus dem schüchternen Studenten war in

^{37c} TB II, I. Juni 1889.

^{37d} TB II, 6. Juni 1889.

^{37e} TB II, 14. August 1889.

³⁸ Tagebuch III, 10. 11. 1889. – «Mein Weg», Band I, S. 130.

den anderthalb Auslandjahren doch ein selbstbewußter junger Mann geworden, der aktiv in Diskussionen aufzutreten verstand. So scheint er in diesem Winter zum erstenmal an Arbeiterversammlungen teilgenommen zu haben ³⁹.

Basel hatte damals das erste explosionsartige Auftreten der sozialen Frage seit mehr als zwei Jahrzehnten hinter sich: die Streikbewegungen der Bandarbeiter, die sich in einer Basler Sektion der Internationalen Arbeiterassoziation organisiert hatten und 1868 einen Machtkampf gegen die Bändelherren geführt hatten, waren durch Druckmaßnahmen und Regierungsvermittlung beigelegt worden. Das stark von orthodox-christlichen Kreisen getragene Basler Fabrikgesetz von 1869 hatte die Lage beruhigt ⁴⁰. In den folgenden Jahren waren die Arbeiter, soweit sie überhaupt schon stimmberechtigt waren, mit dem politischen Freisinn zusammen marschiert. Radikale Vorkämpfer wie Wilhelm Klein genossen auch das Vertrauen der Arbeiterschaft ⁴¹; an Kleins Beerdigung (Mai 1887), die in Ragaz' erste Basler Zeit fiel, pries der spätere Führer der Sozialdemokraten Basels, Eugen Wullschleger, den Verstorbenen als Vorkämpfer der Arbeiterschaft. Obwohl die verschiedenen Arbeitervereine Basels sich schon 1886 zum Arbeiterbund zusammenschlossen und zeitweise eine eigene Zeitung, den «Arbeiterfreund», herausgaben, wurde die endgültige Trennung vom Freisinn erst um die Jahrhundertwende vollzogen ⁴².

Von allen diesen Vorgängen berichtet uns das Tagebuch des Studenten nichts. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß Ragaz sich damals auch mit den sozialpolitischen Problemen zu befassen anfang. Vor allem das Beispiel Zwingli Wirths, der immer wieder für die Arbeiter eintrat, aber auch dasjenige vieler anderer Reformpfarrer Basels, mag ihn auf die sozialen Kämpfe aufmerksam gemacht haben. Wie die radikale Partei die Beziehungen zur Arbeiterschaft pflegte, so setzten sich auch die ihr nahestehenden Reformtheologen immer wieder für sozialpolitische Forderungen ein und genossen andererseits die Unterstützung vieler Arbeiter bei kirchlichen Kampfwahlen. Vor allem durch seine Freundschaft zur Familie des Pfarrers Alfred Altherr wird Ragaz in diese Zusammenhänge hineingesehen und gewisse Impulse empfangen haben, die ihn später in sozialreformerischer Richtung weiterführen ließen. Das zeigt eine Rede, die er am Grütlifest der Basler Zofingia hielt. Er maß ihr große Wichtigkeit bei, wie das Tagebuch zeigt. Er entwickelte offenbar – wir besitzen nur einen sehr kurzen Bericht – ein Programm des Vereins, das stark auf politische Tätigkeit ausgerichtet war. «Besonders eindrücklich legt der Redner uns ans Herz das Studium der sozialen Frage, die das Höchste ist, was unsere ideenlose Zeit bewegt ⁴³.» Er bildete

³⁹ «Mein Weg», Band I, S. 132.

⁴⁰ Eingehendste Darstellung bei Edmund Wyß, «Sozialpolitische Ideen im konservativen Basler Bürgertum, 1832–1871», Dissertation, nat.-ök., Basel 1948.

⁴¹ Klein war eine Zeitlang Präsident des Schweizerischen Grütlivereins.

⁴² Paul Burckhardt, «Geschichte der Stadt Basel», S. 336. Dazu: Eugen Wullschleger, «Aus der Geschichte der Arbeiterbewegung in Basel», Basel 1912.

⁴³ Protokoll der Zofingia Basel, Staatsarchiv, 20. II. 1889.

damals im Basler Zofingerverein mit seinen Freunden Moosherr, Benz und von Greyerz zusammen einen Kreis von Auswärtigen, den man den «Tisch der Roten» nannte und der zum «Tisch der Blauen», also der «blaublütigen» Basler Patriziersöhne, in einem gewissen Gegensatz stand⁴⁴. Als Anführer dieses Kreises hat er sich auch einmal erfolgreich gegen einen Fall von sittlicher Unsauberkeit eingesetzt und einen Beschluß bewirkt, der Fehlbare mit dem Ausschluß bedrohte⁴⁵.

Am 1. März 1890 zog er, noch nicht ganz zweiundzwanzigjährig, als Pfarrer in Flerden am Heinzenberg ein. Noch hatte er zwar die Prüfung vor der Synode nicht abgelegt – diese tagte nur einmal jährlich –, aber auf Grund eines schriftlichen Vorexamens in Chur im März 1890 durfte er seine neue Gemeinde bis zur Synodalsession provisorisch versehen. Am 28. Juni nahm ihn dann die Synode, der nur die Pfarrer der Bündner Kirche und ein Vertreter des Kantons angehören, nach bestandenem mündlichen Examen unter die bündnerische Geistlichkeit auf. Seine Examensnoten waren ausgezeichnet⁴⁶. «Das Examen verlief in glänzendster Weise, wozu doch noch einiges Glück vonnöten war . . . Die Tore der Zukunft sind mir weit geöffnet⁴⁷», beurteilte er selbst die Lage; der Bericht der Prüfungskommission rühmt: «Bei dem Jüngsten der Kandidaten, Ragaz, (kann) die Allgemeinbildung als eine sehr gute bezeichnet werden . . . Die Predigt war gekennzeichnet durch warme Begeisterung im Vortrag, zwar etwas unruhig in der Bewegung, aber sicher dahinfließend in der Rede⁴⁸.»

2. Ragaz als Bergpfarrer am Heinzenberg (1890–1893)

Dreieinhalb Jahre lang versah Ragaz einen körperlich sehr anstrengenden Dienst in den drei Dörfern Flerden, Urmein und Tschappina am Heinzenberg⁴⁹. Seine Pfarrkinder waren recht wohlhabende Bergbauern; mit Heimarbeitern oder gar Fabrikarbeitern kam er in diesen Jahren nie zusammen. Er ging mit Feuereifer an die Sanierung der offenbar etwas verlotterten kirchlichen Verhältnisse⁵⁰. Die Zustände waren nicht gerade erfreulich, mußte er doch im Tagebuch berichten: «Häßliche Manieren, mich beständig anzugähnen, auch wenn die Predigt interessant genug ist. Dann wieder, daß man während des Gebetes die Hände in die Hosentaschen steckt und mit Geräusch ausspuckt und ähnliches mehr⁵¹.» Doch das beeinträchtigte

⁴⁴ Brief an P. W. Schmiedel vom 27. 12. 1897; dazu «Mein Weg», Band I, S. 130f.

⁴⁵ Protokollbuch der Basler Zofingia, 11. 1. 1890.

⁴⁶ Protokoll der Examinationskommission, Synodalarhiv, Chur.

⁴⁷ Tagebuch III, 12. 7. 1890.

⁴⁸ Protokoll der Examinationskommission, s. o. – Die Chronologie der ganzen Zeit ist in «Mein Weg» etwas verschoben, so z. B. Band I, S. 133.

⁴⁹ 1. März 1890 bis 27. August 1893. Eintrag im Kirchenbuch der Gemeinde Flerden. Die Mitteilung verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Pfarrer Zuan, Flerden.

⁵⁰ «Ich wäre damals getrost in die Hölle gegangen», «Mein Weg», Band I, S. 133, desgl. S. 159.

⁵¹ Tagebuch III, 10. 1. 1892.

seinen Eifer nicht, «einem kernhaften, soliden und aufgeweckten Volke ein möglichst undogmatisches Christentum zu predigen⁵².» Das Tagebuch zeigt auf jeder Seite, wie schwer diese Leute zu gewinnen waren; dennoch, als er 1891 Berufungen an lockende Stellen in Zürich und St. Gallen ablehnte, belohnten die Gemeinden seinen Eifer durch die Bildung eines Kirchenchors, den Erlaß eines Sonntagsgesetzes und durch eine Gehaltserhöhung: «alles auf einen Schlag!⁵³» So machte er es sich zu einer Ehrensache, «der Restaurator eines halbruinierten kirchlichen Lebens⁵⁴» am Heinzenberg zu werden. Er erlebte eine «hochkirchliche Periode», in der ihm das Pfarramt «das Höchste (war), was es auf Erden gibt, so wahr Gott das Höchste und Umfassendste ist⁵⁵». Diese Stimmung äußerte sich auch in den ersten Vorträgen, die der junge Pfarrer da und dort veröffentlichte. In einer Churer Rede teilte er der Kirche die Aufgabe einer «sittlichen Volksbildungsanstalt» zu⁵⁶; in St. Gallen verlangte er von der Kirche «religiös-sittliche Erziehungsarbeit» zur Überwindung der sozialen Kluft⁵⁷. Seine Reformtätigkeit in der eigenen Gemeinde erstreckte sich neben dem Kampf für Sonntagsruhe und für geordneten Gottesdienst⁵⁸ vor allem auf die Schule. Er war Schulratspräsident von Urmein und Tschappina und sprach wiederholt vor Lehrerkonferenzen über pädagogische Themata. Im Colloquium «Nid dem Wald⁵⁹», dem der Flerdener Pfarrer zugeteilt war, referierte er zweimal über den Religionsunterricht und forderte, daß man mehr an die pädagogischen und weniger an die theologischen Gesichtspunkte denken solle.

Zu gleicher Zeit beschäftigten ihn philosophische Probleme. Zunächst stand Hegel, dann Kant im Vordergrund, und gegen Ende der Heinzenberger Zeit kam es zu einer ersten Begegnung mit Kierkegaard, dessen Kirchenfeindschaft ihm viel zu schaffen gab. Theologisch stand er im Spannungsfeld zwischen dem reinen Liberalismus A. E. Biedermanns und Lipsius, zu welch letzterem er immer mehr neigte. Er sprach an einer Pastorkonferenz⁶⁰ über das Werk dieser beiden Theologen, widmete Lipsius bei

⁵² An Schmiedel, 9. 4. 1890.

⁵³ Tagebuch III, 19. 2. 1891.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Tagebuch III, 17. 1. 1892.

⁵⁶ Referat darüber im «Freien Rhätier» (Chur), Nr. 120 vom 21. 5. 1892. – Der Berichterstatter bemerkt: «Man hatte das Gefühl, es möchte vieles besser werden in der protestantischen Kirche, wenn jedes ‚Pfäfflein‘ sein Sprüchlein so brav zu reden wüßte, wie dieses, und es auch täte.»

⁵⁷ «Unser Reformideal», Vortrag im religiös-liberalen Verein St. Gallen am 31. 1. 1892. «Schweiz. Protestantenblatt» 1892, Nr. 8–11, S. 58 (C II 2).

⁵⁸ Die Feuerspritze in Urmein brachte er nicht aus der Kirche weg! «Mein Weg», Band I, S. 159.

⁵⁹ Das Colloquium ist ein regionaler Zusammenschluß der Pfarrer, das gewisse organisatorische Befugnisse ausübt, weil die Synode nur einmal jährlich zusammentritt.

⁶⁰ Die Pastorkonferenz ist als Organisation, in welcher theologische Fragen besprochen werden, für die Pfarrer eines Colloquialkreises da. Sie führten aber dafür keine Protokolle. Ragaz' Vortrag am 29. 10. 1890 ist erwähnt im Colloquialprotokoll (S. 0., Anm. 59), Synodalarchiv Chur.

seinem Tode einen Gedenkartikel ⁶¹ und trug sich mit dem Gedanken einer Dissertation über «causale und teleologische Weltbetrachtung», die ihm Lipsius noch vorgeschlagen hatte ⁶². Vor allem aber vertiefte er sich ganz intensiv in die Bibel, die ihm nach der zersetzenden Bibelkritik der Hochschule wieder einheitlich und bedeutsam wurde ⁶³.

Eine Reihe von beiläufigen Äußerungen beweist, daß er auch in seinem Bergdorf die soziale Frage nicht aus den Augen verlor. Meist stand er durchaus auf dem Boden der freisinnigen Sozialanschauungen, wie sie ihm die Basler Reformer vermittelt hatten. Spätestens 1892 traf er auch mit Conrad Wilhelm Kampli, dem Fachmann für soziale Fragen in Reformkreisen, persönlich zusammen ⁶⁴. Seine Stellung zum Sozialismus entsprach der typischen Lehre derjenigen evangelischen Kreise, die den Sozialisten überhaupt entgegenkommen wollten: Einerseits anerkennt man, daß der Sozialismus Gedanken enthalte, die ihrem Wesen nach christlich sind, andererseits aber wirft man gleichzeitig der sozialen Bewegung ihren Atheismus vor. So sagte Ragaz in seinem St.-Galler Vortrag von 1892 vom Sozialismus: «Seine beste Lebenskraft zieht er aus noch nicht erfüllten christlichen Gedanken . . . das Vergiftende, das ihm leider vielfach beigemischt ist, saugt er aus dem Sumpfboden des Materialismus ⁶⁵». Neben dieser konventionellen Stellung aber sprach er bereits am Heinzenberg zweimal Gedanken aus, die neu, eigen und überraschend berühren.

Bei einer Diskussion in der Pastoralkonferenz über «Die Stellung der christlichen Kirche zum Sozialismus ⁶⁶», welche nach Ragaz' Meinung «oberflächlich und dem Sozialismus nicht gerecht werdend» verlief, ergriff er das Wort: «Habe . . . das geschichtliche Recht und die providentielle Aufgabe des Sozialismus dargetan, zum Erstaunen dieser süffisanten Bourgeois ⁶⁷.»

Im gleichen Jahr besprach Ragaz ein Buch des Neutestamentlers und Leben-Jesu-Forschers Oskar Holtzmann: «Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben des Menschen ⁶⁸». Holtzmann arbeitet exegetisch die Ansichten Jesu über die Gemeinschaft heraus und versucht, diese auf das Zusammenleben der Christen innerhalb der Gemeinde anzuwenden. Seine Anliegen sind Reformen im Kultus und im organisatorischen Leben der Kirchgemeinden. Es paßte also gut in Ragaz' «hochkirchliche Periode», daß er sich mit diesem Werke befaßte. Dabei gab aber der Rezensent hin und wieder Gedanken weiter, die dem besprochenen Werke fremd sind. Wenn Holtzmann zum Beispiel von der Sozialdemokratie spricht, so ist ihm diese nur darum wertvoll, weil sie so stark auf die Wichtigkeit des Gemeinschaftslebens hin-

⁶¹ Ein Führer zu Gott. Schweiz. Protestantenblatt 1892, Nr. 45, S. 373 ff. (C IV 2).

⁶² Tagebuch III, 22. 11. 1890.

⁶³ «Mein Weg», Band I, S. 161.

⁶⁴ Vgl. Anm. 57 und Tagebuch III, 4. 2. 1892.

⁶⁵ «Unser Reformideal», Schweiz. Protestantenblatt 1892, S. 42 ff. (C IV 2).

⁶⁶ Nach dem Protokoll des Colloquiums fand die Sitzung der Pastoralkonferenz am 27. 9. 1892 in Thusis statt, Referent war Pfarrer Egli.

⁶⁷ Tagebuch IV, 22. 11. 1890.

⁶⁸ Freiburg im Breisgau und Leipzig 1893.

weist und damit der Kirche ein Beispiel gibt. Ragaz aber referierte diesen Gedanken folgendermaßen: «Daß auch die protestantische ‚Geistlichkeit‘ sich gegenüber dem Sozialismus viel zu sehr als Hüterin der bestehenden Verhältnisse betrachtet, ist wohl nicht zu leugnen . . . Ist es vielleicht nicht frömmel, in der sozialen Bewegung unserer Tage einen wenn auch unfreiwilligen Wegbereiter einer neuen Herrlichkeit des Christentums als eine Ausgeburt des Antichristentums zu erblicken? ⁶⁹» Mit dieser Äußerung ging Ragaz bedeutend weiter, als Kambli und seine Schule das je getan hatten. Die soziale Bewegung als unbewußte Trägerin göttlichen Willens – das ist, mehr als ein Jahrzehnt vor Kutters Buch «Sie müssen» und sechs Jahre vor Christoph Blumhardts aufsehenerregendem Eintritt in die sozialdemokratische Partei, ein durchaus ungewöhnlicher Gedanke. Hier wurde er noch tastend ausgesprochen, und man hörte ihn darauf längere Zeit nicht mehr, aber er ist dennoch ein erstes Aufblitzen der Botschaft vom Reich Gottes, die später das Zentrum in Ragaz' Denken bildet.

Nach dreieinhalbjähriger Tätigkeit verließ Ragaz im Herbst 1893 seine Gemeinde am Heinzenberg. Gesundheitliche Gründe waren dabei im Spiel; sein Herz war nicht eben stark und wurde von den Strapazen des Bergpfarramtes zu stark mitgenommen. Vielleicht spielte aber schon hier der Einfluß Kierkegaards und seiner Kirchenkritik mit; das Tagebuch hatte im August gemeldet: «Schmiedel war bei mir. Wir haben über Vieles und zum Teil sehr ernst gesprochen. Meine tiefsten und schwersten Bedenken gegen das Pfarramt wurden einfach gebilligt ⁷⁰.» Immerhin sah Ragaz das Verlassen des Amtes schon damals nicht für endgültig an: «Ich verlasse die Kanzel und das eigentliche Pfarramt wohl für längere Zeit, wenn auch, wie ich glaube, nicht für immer ⁷¹.» Es sollte ein Abschied für zwei Jahre sein.

Ragaz hatte sich für eine freigewordene Religionslehrerstelle an der Churer Kantonsschule gemeldet, nachdem im Frühling 1893 eine Pfarrwahl in Seewis zu seinen Ungunsten ausgefallen war. In seinem Bewerbungsschreiben an den bündnerischen Erziehungsrat hatte er seine theologischen Überzeugungen in prägnanter Form zusammengefaßt. Er befürwortete die moderne Bibelkritik, «im frommen Glauben, daß das Evangelium als höchste und tiefste Wahrheit ernste Prüfung geradezu verlangt, weil es nur Gewinn daraus erwarten muß». Dennoch wolle er sich an keine kirchliche Partei binden: «Ich behalte mir das heilige Recht freier Entwicklung vor, auch wenn ich meine bestimmten Ansichten habe.» Für die Schulpraxis bringe er die katechetischen Erfahrungen vom Heinzenberg und jenes Interesse seiner Familie an pädagogischen Fragen mit, das zwei seiner Brüder zu Lehrern gemacht habe ⁷².

⁶⁹ Schweiz. Protestantenblatt 1893, S. 42 ff. (C V 2).

⁷⁰ Tagebuch V, 14. 8. 1893.

⁷¹ Abschiedspredigt in Flerden, 27. 8. 1893 (Manuskript).

⁷² Bewerbungsschreiben an den Erziehungsrat des Kantons Graubünden vom 20. 6. 1893, Staatsarchiv Graubünden, Chur. Wahlbehörde war die evangelische Sektion des Bündner Erziehungsrates.

3. Ragaz als Kantonsschulprofessor und Stadtpfarrer in Chur (1893–1902)

Anfangs September 1893 trat Ragaz seine Lehrerstelle in Chur an. Seine Vorsätze zeigen, daß er trotz Kierkegaard und der Abkehr vom Pfarramt in keiner Weise auf religiöse Tätigkeit verzichten wollte. Er plante im Tagebuch «Aufweckung und Hebung des religiösen Lebens an der Kantonsschule, in der Stadt und von da aus im Kanton, besonders auch in der Synode ⁷³». Der Abschied vom Pfarramt fiel ihm sehr schwer: «Meine Ehe mit der Kantonsschule ist eine Vernunfts- und Konvenienzehe» klagte er schon nach einem Monat ⁷⁴. Er erteilte ja auch nur zum kleineren Teil Religionsunterricht: von seinen achtundzwanzig Wochenstunden entfielen zehn auf Italienisch (hier setzte seine Danteverehrung ein!), acht auf Deutsch und nur acht auf Religion ⁷⁵. «Erquickend ist leider auch vor dem unbefangenen Auge die Stellung eines Religionslehrers an unserer Schule nicht. Es herrscht ein trauriger Geist der Kleinlichkeit, der Intrigue, des Cliquenwesens und der Aufgeblätheit unter dem Lehrerkollegium . . . Natürlich kläfft die ganze Meute gegen alles, was Kirche, Religion und Religionsunterricht heißt ⁷⁶.» Und bald schon kam Ragaz zum vernichtenden Urteil: «Die Schule (ist) im Kern ebenso krank wie die Kirche! ⁷⁷» Wohl entgegen der Selbsteinschätzung von Ragaz, der in der Autobiographie ⁷⁸ wiederholt auf seinen Mangel an pädagogischer Begabung hinweist, empfangen seine Schüler einen nachhaltigen Eindruck von der Persönlichkeit, dem tiefen Ernst und der Begeisterung des jungen Lehrers ⁷⁹. Auch die Erziehungsbehörden schätzten offenbar seine Tätigkeit: Bei seinem Rücktritt wurde Ragaz vom kantonalen Erziehungsdirektor eine Gehaltserhöhung versprochen, wenn er an der Schule bleibe ⁸⁰.

Nach zwei Jahren Schultätigkeit ließ sich Ragaz jedoch als Kandidaten für eines der beiden Churer Stadtpfarrämter aufstellen. Er war sich über seine eigentliche Berufung zum Pfarramt klar geworden und versprach sich von Chur mindestens in physischer Hinsicht ein erträglicheres Leben, als er es am Heinzenberg geführt hatte. Das Volk wählte ihn am 23. Juni 1895 mit eindrücklichem Mehr als zweiten Stadtgeistlichen; interessant ist dabei, daß sein gefährlichster Gegenkandidat vom Grütliverein aufgestellt worden

⁷³ Tagebuch V, 14. 8. 1893.

⁷⁴ Brief an Schmiedel, 12. 10. 1893.

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Brief an Schmiedel, 29. 12. 1894.

⁷⁷ Ebenda.

⁷⁸ «Mein Weg», Band I, S. 166.

⁷⁹ Mündliche Mitteilung von Herrn Dr. A. Pfister, Riehen, und Herrn Jakob Schmid, Alt-Postinspektor, Chur, die Ragaz als Lehrer erlebten. Sozialistische Äußerungen scheint Ragaz in der Schule nie getan zu haben.

⁸⁰ Brief an Schmiedel, 17. 6. 1895.

war und alle Stimmen der Arbeiterschaft auf sich vereinigte⁸¹. Noch vor Ragaz' Amtsantritt starb der Inhaber der ersten Pfarrstelle, Grubenmann, so daß der Siebenundzwanzigjährige im Herbst ins Antistitium neben der Martinskirche einziehen konnte⁸².

Wieder hielt Ragaz seine Vorsätze für die Tätigkeit als Stadtpfarrer schriftlich fest. Er wollte den Kampf gegen die Unkirchlichkeit der Churer aufnehmen und vor allem die Männer wieder in die Gottesdienste bringen. Auch an die Arbeiter dachte er dabei und war unglücklich darüber, daß seine Wahl gegen ihren Willen erfolgt war. «Nun will ich aber nicht Herrenpfarrer sein und bin sozialistisch angehaucht⁸³.»

Der Erfolg blieb nicht aus; schon im Dezember meldete der «Freie Rhätier»: «Man will in letzter Zeit einen großen Aufschwung des Kirchenbesuchs bemerkt haben. Auch die Männerbänke seien recht ordentlich besetzt.» Der Prediger Ragaz, der sich tagelang mit seinen Predigten abmühte und immer wieder bei den großen Lehrern der evangelischen Verkündigung, vor allem bei Bitzios und Robertson, in die Lehre ging, erlebte die Freude, daß seine Hörergemeinde beständig wuchs, so daß er am Ende seiner Churer Zeit selbst feststellen konnte: «Die Kirche hat sich immer mehr gefüllt⁸⁴.» Auch sonst erhielt er manche Beweise des Vertrauens: Man wählte ihn in den städtischen Schulrat (1895), in den Bündner Kirchenrat (1901), zum Präsidenten des freiwilligen Armenvereins (1899). Da er daneben bei einer stets wachsenden Zahl von Kasualien zugezogen wurde, litt er oft unter schwerer Überlastung. In dieser Stimmung peinigte ihn die Vorahnung eines frühen Todes. So schrieb er an seinem dreißigsten Geburtstag (28. Juli 1898) beinahe erstaunt: «Also doch dreißigjährig! Sehr lange wird es wohl nicht mehr gehen!⁸⁵» Aus diesem Grunde wurden auch die wissenschaftlichen Pläne nicht mehr weiterverfolgt; so publizierte er in den Churer Jahren nur Gelegenheitsarbeiten. Eine Berufung nach St. Leonhard in Basel hatte er schon 1895 abgelehnt, um «hier in Chur mein ganzes kurzes Leben aus(zu)kaufen⁸⁶». Aber er wurde immer wieder aus der ganzen Schweiz für Vorträge und Artikel beigezogen; die Popularität des beliebten Predigers und Seelsorgers ließ ihn nicht zur Ruhe kommen.

Vor allem beschäftigte ihn in der Churer Zeit der Fragenkreis der Ethik und ihre praktische Anwendung auf das Volksganze, die Sozialreform. In einem schweren Ringen war ihm aus dem Zeitalter des Materialismus heraus Gott neu erstanden. «Nun kannte ich keine größere Aufgabe, als der neuen Zeit in neuen Zungen Gott zu verkündigen . . . Diesem Drange ge-

⁸¹ Protokollbuch des Kirchenvorstandes Chur im Archiv der Kirchgemeinde Chur; Protokollbuch des Grütlivereins Chur, im Staatsarchiv Chur. Der Gegenkandidat war Pfarrer Durisch; die Versammlung, welche Ragaz als Kandidaten aufstellte, wurde vom späteren Bundesrat Calonder präsiidiert.

⁸² Sein Vorgänger war Dekan Herold. Ragaz erhielt 584, Durisch 238 Stimmen.

⁸³ An Schmiedel, 21. 10. 1895.

⁸⁴ An Schmiedel, 15. 4. 1902.

⁸⁵ Tagebuch VII, 28. 7. 1898.

⁸⁶ Tagebuch VI, 23. 5. 1895.

horchend ließ ich mich als Pfarrer nach Chur wählen. Ich wollte besonders den Suchenden und Zweifelnden zurufen: der alte Gott lebt noch! ⁸⁷» Aus dieser neu aufgegangenen Botschaft floß der Wille, Gottes Gebote zu hören und zu zeigen, daß sie in der modernen Welt noch anwendbar waren. «Die Religion muß Leben werden. Sie muß von ihrer Höhe herunter, die arme, sündige Welt zu erlösen. So hoffen wir auch auf eine sittliche Wiedergeburt für unsere ganze Zeit und insbesondere auch für unser Volk ⁸⁸.» Ragaz hatte Gelegenheit, zu theologischen Fachkreisen von dieser sittlichen Wiedergeburt zu sprechen, als er das Hauptreferat an der Churer Tagung der Schweizerischen Predigergesellschaft ⁸⁹ übernehmen mußte ⁹⁰. Sein Referat über «Das Evangelium Jesu Christi und die Moralphilosophie der Gegenwart» zeigt die gründliche Gelehrsamkeit und den Interessenskreis des jungen Pfarrers. Ragaz bestimmt zunächst die moralphilosophischen Strömungen, welche die Zeit beherrschen; er setzt dem Eudämonismus der positivistischen Philosophie Nietzsches Umwertung aller Werte gegenüber und stellt dann neben diesen Strömungen der Oberschicht den faden Humanitätsglauben der breiten Massen dar. Vor allen diesen Strömungen ruft er aus: «Es gibt keine von der Religion unabhängige Moral! ⁹¹» Moral setzt stets eine religiöse Grundüberzeugung voraus, und sei es nur die des Positivismus. Unter den Religionen aber ist das Christentum diejenige, die die höchststehende Ethik hervorgebracht hat, weil im Doppelgebot der Gottes- und Menschenliebe dem ethischen Denken eine Richtung gewiesen ist, die es von Zeitumständen und anderen Gegebenheiten unabhängig macht. In allen Fällen, wo sich aus dem Evangelium selbst keine ethische Auskunft über irgendein Zeitproblem gewinnen läßt, tritt Jesu Vorbild ein und gibt den Maßstab für das Handeln des modernen Menschen. Mit dieser an der Persönlichkeit Jesu orientierten Ethik ist die Grundlage für ein «männliches Christentum ⁹²» gegeben. – Ragaz spricht in seinem Churer Referat von 1898 nur am Rande von der sozialen Bewegung: Er faßt sie in Proudhon und John Stuart Mill, die er zu den positivistischen Denkern zählt; von den historischen Materialisten scheint er noch nichts zu wissen. Gerade darin sehen wir die Anliegen des Churer Stadtpfarrers in der rechten Gewichtsverteilung: Er war Ethiker; soziale Probleme interessierten ihn vorab als Teilgebiete der Kollektivethik. Er blieb für die Öffentlichkeit bis weit in die Basler Zeit hinein ein Fachmann für ethische Fragen, der mit einem großen sittlichen Ernst, den er aus seiner dörflichen Erziehung mitbrachte, den Kantschen kategorischen Imperativ und Kierkegaards Willen zum Absoluten verband.

⁸⁷ Abschiedspredigt in Chur, 1902 (Manuskript).

⁸⁸ Ebenda.

⁸⁹ Die Predigergesellschaft (später: Schweiz. evang. Pfarrverein), gegründet 1839, versammelte alljährlich die Pfarrer aller Richtungen zu einer reichbefruchteten Tagung.

⁹⁰ Erschienen unter dem Namen «Evangelium und moderne Moral», Berlin 1898 (A I 2).

⁹¹ Ebenda, S. 30.

⁹² So heißt ein 1900 in Zürich erschienener Vortrag (A I 3).

Praktische Ethik betrieb Ragaz im Kampf gegen den Alkoholismus. 1896 hielt er vor der Bündner Gemeinnützigen Gesellschaft einen Vortrag über den «Kampf um den Alkohol»⁹³. Er erregte damit Aufsehen, weil die Nüchternheitsfrage in Graubünden bis dahin ausschließlich von Leuten der kirchlichen Rechten gestellt worden war. Im Gegensatz zu den Blaukreuzlern, die – das entsprach ihrem Herauswachsen aus der Erweckungsbewegung – die Rettung des einzelnen Trinkers vor Augen hatten, betrachtete Ragaz den Alkoholismus vor allem als soziales Problem. Er stellte seine Auswirkungen auf Volksgesundheit, Kriminalität und Volksvermögen dar und ordnete ihn damit in einen größeren Zusammenhang ein: Nüchternheitsarbeit war ihm nur ein Teil einer «sittlichen Erneuerung unseres *ganzen*, auch des geistigen Lebens. Wir bedürfen einer neuen, großartigen Erziehung unseres ganzen Volkes»⁹⁴. – Ragaz' Vortrag rief ziemliches Aufsehen hervor: «Eine ganze Bewegung entstand. Zwar sind Wirthe und Weinhändler wüthend, und in gewissen Gegenden zittern bereits die Weinbergbesitzer, aber es belustigt mich nur!»⁹⁵ Ragaz wurde nun selbst Abstinente, gründete einen konfessionell neutralen Abstinentenverein, nahm an den Vorarbeiten für ein kantonales Wirtschaftsgesetz teil⁹⁶ und erreichte, daß durch eine private Stiftung im Jahre 1898 eine vollamtliche Stelle zur Bekämpfung des Alkohols in Chur eingerichtet wurde⁹⁷. Als positive Maßnahme zur Bekämpfung des Alkohols und als Volksbildungsanstalt zugleich dachte er sich das «Rhätische Volkshaus», das zugleich der Wirtshausreform und der Volksbildung dienen sollte. Es wurde im September 1901 eröffnet, enthielt Versammlungsräume, ein Lesezimmer mit Bibliothek, ein alkoholfreies Hotel und ein Restaurant. Nach Ragaz' Willen sollte es «Belehrung, Unterhaltung, Zusammenleben» fördern⁹⁸. Der Volksbildungsaufgabe suchte man durch Veranstaltung populärer Vorträge gerecht zu werden⁹⁹; es schmerzte den Gründer sehr, daß nur wenige Arbeiter den Weg ins Volkshaus fanden.

Der Kampf gegen den Alkoholismus wurde der Beginn von Ragaz' Sozialreformerarbeit. Gleichzeitig hatte er einen psychologischen Effekt: Zum ersten Male trat er öffentlich in Gegensatz zu herrschenden Meinungen. Die Zeit der Abstinenzarbeit war in gewissem Sinne die Ausbildungszeit des späteren Nonkonformisten Ragaz.

In die letzten Churer Monate fiel Ragaz' Hochzeit mit Clara Nadig (Oktober 1901). Wieviel diese Wendung für ihn bedeutete, bekennt er selbst

⁹³ Erschienen zuerst im «Freien Rhätier», dann separat (A I 1).

⁹⁴ Ebenda, S. 33.

⁹⁵ An Schmiedel, 1. 5. 1896.

⁹⁶ Es wurde vom Volk im Oktober 1900 angenommen und brachte eine feste Polizeistunde um 12 Uhr sowie einen gewissen Schutz des Servierpersonals. Ragaz traf sich bei der Planung oft mit Polizeiinspektor Versell, einem Grütlianer.

⁹⁷ Stiftung der Familie von Planta. Langjähriger Sekretär war ein Studienfreund von Ragaz, Pfarrer Gantenbein.

⁹⁸ Eröffnungsansprache, «Freier Rhätier», 1. 10. 1901.

⁹⁹ «Als Besucher denke ich mir junge Arbeiter...», «Kampf um den Alkohol», S. 33.

in der Autobiographie unter dem Titel «Nuova vita¹⁰⁰». Nach den Jahren der inneren Kämpfe, der Todesahnungen und der Schwermut war sie ihm eine Befreiung und ein Neuanfang: «Post tenebras lux!» schrieb er dem Freunde Schmiedel¹⁰¹. Schon zwei Monate nach der Hochzeit nahm er eine Anfrage an, die ihn von Chur hinweg an eine andere Pfarrstelle berufen sollte. Das ist in gewissem Sinne auch ein Zeichen für die Wendung: Vorher hatte er zahlreiche Anfragen dieser Art abgelehnt. Diesmal stellte er sich als Kandidaten für ein Basler Münsterpfarramt zur Verfügung. Er erhoffte sich von Basel mehr Zeit für Studium und eigene wissenschaftliche Arbeit. Zwingli Wirth hatte ihn davon überzeugt, «es gebe für einen Mann mit wissenschaftlichen und literarischen Neigungen in der ganzen Schweiz keine so geeignete Stelle wie die am Münster¹⁰²». Der Plan zu einer Habilitation war in greifbare Nähe gerückt. Der Basler Kirchenhistoriker P. D. Paul Wernle, den Ragaz seit längerer Zeit kannte, Theodor Moosherr, der nun als Lehrer in Basel wirkte, und Gustav Benz hatten zur Annahme der Berufung geraten. Am 18./19. Januar 1902 wurde Ragaz zum Pfarrer am Basler Münster gewählt.

4. Ragaz' Stellung zum Sozialismus in den Churer Jahren

Von seinen Basler Studienjahren her hatte Ragaz das Interesse an der sozialen Bewegung mitgebracht. Am Heinzenberg hatte er es theoretisch bewahrt; zu einer direkten Berührung mit dem Arbeiterproblem war es jedoch dort nie gekommen. Auch in Chur beherrschten das Kleinhandwerk und der Handel den gesellschaftlichen Aufbau durchaus; eigentliche Fabrikarbeiter gab es nur in der Eisenbahnreparaturwerkstätte (160 Mann Belegschaft). Der Aufschwung der bündnerischen Industrie setzte erst mit der Einführung der Elektrizität im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts ein¹⁰³.

Auch die sozialistischen Organisationen des Kantons hatten um die Jahrhundertwende eher noch einen kleinbürgerlichen als einen proletarischen Anstrich. Der Grütliverein, die größte Organisation der Linken, setzte sich zum größeren Teil aus Handwerksgesellen und kleinen Gewerbetreibenden zusammen. Eine sozialdemokratische Partei entstand erst nach Ragaz' Wegwahl¹⁰⁴, hingegen hatten sich schon 1891 einige Gewerkschaften mit dem Grütliverein zum Churer Arbeiterbund zusammengeschlossen.

Politisch beherrschte der Radikalismus die Situation in Chur. Grütliverein und Arbeiterbund standen ihm nahe; der radikale «Freie Rhätier» berichtete regelmäßig über die Versammlungen der Arbeiterorganisationen.

¹⁰⁰ «Mein Weg», Band I, S. 211.

¹⁰¹ Brief vom 24. 4. 1901.

¹⁰² Brief Ragaz' an Schmiedel vom 21. 12. 1901.

¹⁰³ Friedrich Pieth, «Bündner Geschichte», Chur 1945, S. 517.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 486.

Ragaz war im religiösen und politischen Freisinn aufgewachsen. Seine politischen Bemühungen in der Zofingia zeigen das deutlich. In Chur nahm er an einem Festzug teil, mit dem die Radikalen die Ablehnung der föderalistischen Zollinitiative von 1894 feierten, nach welcher der Bund sechs Millionen aus Zolleinnahmen an die Kantone hätte abführen sollen¹⁰⁵. Die Annahme des Eisenbahnrückkaufs kommentierte er folgendermaßen: «Großartiger Sieg! Dies ein Ereignis von großer Bedeutung . . . Ich auch darüber gepredigt¹⁰⁶.» In echt radikaler Weise erlebte er die geschichtlichen Mächte, die im Volke tätig sind, mit Andacht; er sah hinter ihnen Gott, der durch die Geschichte spricht. Den Höhepunkt dieser Versenkung in die geschichtlichen Mächte bildete die Festpredigt, die er bei der Calvenfeier (1899) als Stadtpfarrer halten durfte¹⁰⁷. «Die Geschichte eines Volkes ist ein mächtiges Wort Gottes», rief er aus und legte seiner illustren Zuhörerschaft dar, «was Gott durch den Mund der Geschichte zum Bündnervolk redet». Die wunderschöne Landschaft, der in Bünden so stark entwickelte Sinn für Volksfreiheit, die Gottesgnade der Reformation, die Errettung der Bündner Freiheit im Dreißigjährigen Krieg waren dem andächtig schauenden Ragaz Beweise dafür, daß «Gott Graubünden liebt¹⁰⁸». Der Anschluß des Freistaates an die Eidgenossenschaft endlich ist Gottes größtes Wort zum Bündnervolk. Darum kann die sittliche Neubesinnung, die, wie gezeigt, in den Churer Jahren Ragaz' Hauptanliegen war, nur darin bestehen, daß sich das Volk auf die großen Taten Gottes in seiner Geschichte besinnt. Durch die ruhmreiche Vergangenheit mahnt Gott das Volk, sich rein zu halten, den Gemeinsinn zu pflegen und nicht «den Geist» weiter aufkommen zu lassen, «der vor dem Geld im Staube kriecht und ihm das Beste opfern möchte». Einem Bündnervolk von alter, reiner Gesinnung verheißt Gott: «Du hast noch Großes zu tun unter den Völkern.»

Nach dem Fest, in der Predigt des folgenden Sonntags, faßte Ragaz das große Erlebnis noch einmal in den Worten zusammen: «Es war uns, als ob wir einer Offenbarung gewürdigt worden wären, einer Offenbarung Gottes im Vaterland . . . Was wäre Gott ohne Vaterland? . . . Wie ein Himmel ohne Erde!¹⁰⁹» Ragaz empfand also das Volksganze mit religiöser Inbrunst. Das ist eine politische Grundeinstellung, die nicht mit der einseitigen Zuwendung zu einem Volksteil, wie sie der Klassenkämpfer vollzieht, vereinigt werden kann. Wenn Ragaz also in der Churer Zeit an sozialen Fragen arbeitete, konnte er das nur in der Form der Sozialreform tun, die den Volkskörper als solchen anerkennt und nur Verschiebungen innerhalb desselben anstrebt. Andererseits half ihm sein Glaube, daß Gott in der Ge-

¹⁰⁵ Tagebuch VI, 4. II. 1894.

¹⁰⁶ Tagebuch VII, 20. 2. 1898.

¹⁰⁷ «O Land, höre des Herrn Wort!» Zwei vaterländische Predigten, gehalten während der Calvenfeier in Chur 1899, Chur (A II 4). Über die Wichtigkeit der Calvenfeier für das Bündner Bewußtsein vgl. Pieth, a. a. O., S. 540, und «Mein Weg», Band I, S. 209.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 9.

¹⁰⁹ Zweite Predigt, a. a. O., S. 17 ff.

schichte spreche, bei der Beurteilung der sozialen Bewegung: Eine historische Bewegung von einer solchen Vitalität kann nicht einfach mit theoretisch-philosophischen Argumenten beiseitegeschoben werden. Also wird man sie irgendwie in sein geschichtliches Weltbild einordnen müssen und wird ihr eine Stelle in dem von Gott und der Geschichte geformten Volkskörper anzuweisen suchen. Darum beschäftigte sich Ragaz in Chur mit der sozialen Bewegung.

Ragaz suchte seit dem Beginn seiner Churer Tätigkeit eine Begegnung mit den Sozialisten. Schon sein Plan für die Arbeit an der Kantonsschule enthält den Vorsatz, den «Kontakt mit den Grütlianern¹¹⁰» aufzunehmen. Als er 1895 gegen die Stimmen der Sozialisten zum Stadtpfarrer gewählt wurde¹¹¹, klagte er dem Freund Schmiedel: «Die Arbeiter habe ich gegen mich gestimmt, nun will ich aber nicht Herrenpfarrer sein und bin sozialistisch angehaucht – an wen halte ich mich denn?¹¹²» In den zwei Jahren seiner Lehrszeit waren ihm die englischen Christlich-Sozialen begegnet. Zuerst hatte ihn Charles Kingsley in seinen Bann gezogen, dann aber vor allem Fr. W. Robertson beeindruckt. «Er ist alles, was ich sein möchte. Ich habe das Gefühl des Krüppels ihm gegenüber¹¹³.» In den Sommerferien des Jahres 1893 hatte er sich im Rahmen seiner Vorbereitung auf das Churer Pfarramt erneut mit Robertson auseinandergesetzt; die Frucht dieser intensiven Beschäftigung ist eine Artikelfolge im «Religiösen Volksblatt», in der Leben und Wirken des großen englischen Predigers dargestellt werden¹¹⁴.

Ragaz faßt Robertson als Propheten auf und stellt ihn damit neben Carlyle, «der unter den ersten obenan steht, die geholfen haben . . ., uns die Augen zu öffnen für die Tiefen der Wirklichkeit». Bei Robertson zeigt sich «das Prophetische in seinem Wesen . . . am augenfälligsten in seiner Stellung zur Arbeiterfrage¹¹⁵». Ragaz schildert den Sozialreformer Robertson, seine Arbeitervorträge und die Arbeiterbibliothek. Beides sind Versuche, die er selber dann in seiner Churer Schöpfung, dem «Rhätischen Volkshaus», nachahmte. Mehr als alle praktische Sozialreform fesselte ihn aber Robertsons Predigt, sein Bußruf an die Kirche. Er wurde ihm «ein prophetischer Lehrer dessen, was die Kirche in dieser Zeit zu tun hat, wenn sie ihre Pflicht versteht und den Ruf Gottes¹¹⁶». Es ist sicher bedeutungsvoll für den Ragaz der Churer Jahre, daß ihn unter den englischen christlichen Sozialisten nicht der Praktiker Ludlow und nicht der Theologe Maurice, sondern die Propheten Carlyle und Robertson packten. Sie, die die Tätigkeit Gottes in der Geschichte nachweisen (man denke an Carlyles «The

¹¹⁰ Tagebuch V, 14. 8. 1893.

¹¹¹ Vgl. Kapitel 1, S. 64 f. dieser Arbeit.

¹¹² Brief an Schmiedel, 21. 10. 1895.

¹¹³ Tagebuch VI, 8. 12. 1894.

¹¹⁴ «Robertson, der Prophet von Brighton», Religiöses Volksblatt 1895, Nr. 40–45, (fehlt in Lejeunes Bibliographie).

¹¹⁵ Ebenda, Nr. 43.

¹¹⁶ Ebenda, Nr. 45.

French Revolution»)!) und auch die soziale Bewegung in diesem Sinne prophetisch deuten, sprachen bei Ragaz das lebhaft geschichtsphilosophische Interesse an.

Etwas später als die Engländer berührten ihn die deutschen Evangelisch-Sozialen. Er las Naumann, Theodor von Wächter und bald auch regelmäßig die «Hilfe» und verfolgte Naumanns Kämpfe mit Interesse und Hochachtung¹¹⁷. Recht wenig Notiz nahm er hingegen von der schweizerischen Sozialdemokratie. Gewiß, die Jahre vor dem Zusammenschluß der jungen Partei mit dem Grütliverein (Solothurner Kongreß, 1901) waren in der Parteigeschichte eine ruhige Zeit¹¹⁸. Aber es geschahen doch wichtige Vorstöße, wie Stecks Initiative für das Recht auf Arbeit (1894) und der Internationale Kongreß für Arbeiterschutz in Zürich (1897), die auch in kirchlichen Blättern teilweise recht interessiert besprochen wurden. Im Tagebuch und in der Publizistik des Churer Stadtpfarrers findet sich davon kein Niederschlag. Seine Begegnung mit der schweizerischen Arbeiterbewegung spielte sich nur auf dem lokalen Boden ab.

Auch von den Versuchen der kirchlichen Sozialreform nahm er kaum Kenntnis; während sein Freund Gustav Benz bereits Sekretär des evangelischen Arbeitervereins in Basel war, versuchte Ragaz in Chur nichts Ähnliches. Das erklärt sich leicht: die Arbeitervereine der Schweiz waren das Werk der kirchlichen Orthodoxie, Ragaz aber stand noch durchaus auf der Seite der Reform¹¹⁹. Als man am zweiten Tag der Churer Predigerversammlung von 1897 über die Frage «Wie hat die Kirche den Armen das Evangelium zu predigen?» sprach¹²⁰, redete neben Benz auch Pfarrer Pflüger, damals noch in Dußnang¹²¹. Benz wies die Kirche im sozialen Kampf ganz auf die Verkündigung hin; die kirchenfernen Arbeiter seien durch Evangelisation zu gewinnen; der Schwerpunkt der kirchlichen Arbeit solle in Predigt und Seelsorge, nicht in der Sozialpolitik, liegen¹²². Paul Pflüger, der damals bereits Sozialdemokrat war, widersprach Benz in seinem Korreferat heftig. Er warf der Kirche Versagen in der sozialen Frage vor und forderte ein soziales Christentum, eine kirchliche Parteinahme in sozialen Tagesfragen. Die Pfarrer sollten keine eigenen evangelischen Arbeiterorganisationen aufbauen, sondern in die Arbeiterbewegung eintreten und diese mit ihrem Geiste durchdringen. – Pflügers Rede erregte natürlich starkes Aufsehen. Ragaz schildert die Stimmung im Tagebuch folgendermaßen: «Sol-

¹¹⁷ «Die Herrenreligion bekommt Scharfes zu hören, aber ich bin mit allem einverstanden.» Tagebuch VI, 5. 6. 1895. Vgl. Kapitel 2, S. 94 f. dieser Arbeit.

¹¹⁸ Vgl. Schenker, «Die sozialdemokratische Bewegung in der Schweiz» (Dissertation, Bern 1926), S. 22.

¹¹⁹ Eine Mitarbeit der kirchlichen Linken war 1894 an der dogmatischen Formulierung der Grundlinien gescheitert.

¹²⁰ Es ist dieselbe Tagung, an deren erstem Tag Ragaz sein ethisches Referat hielt. Vgl. S. 66 f. im 1. Kapitel dieser Arbeit.

¹²¹ Über Pflüger vgl. Einleitung S. 44 f. und unten, S. 160 dieser Arbeit.

¹²² Beide Referate in den «Verhandlungen der Schweiz. reform. Prediger-gesellschaft» 1897.

che Dinge hat die Predigerversammlung wohl noch nie gehört. Schwül lag es über der Versammlung, gelegentlich Lachen, dann Empörung oder Beifallsruf. . . . Der Beifall, den er (Pflüger) erhielt, ist nachher viel getadelt worden. Ich war auch unter den Klatschern und Bravorufen ¹²³.»

So überrascht es denn nicht, daß Ragaz in Chur die Verbindung mit der Arbeiterschaft suchte. Das war ja auch für einen Bündner Pfarrer kein ungewöhnlicher Schritt; Luzi Michel ¹²⁴ war vielerorts noch in lebhafter Erinnerung. Schon kurz nach seiner Wahl, am 20. Oktober 1895, hielt Ragaz eine Predigt, die ihm selbst «etwas zu sozialistisch» vorkam ¹²⁵. Bald darauf sagte ihm jemand im Gespräch, er sei «sehr beliebt bei den Grütlianern», doch diese Bemerkung beunruhigte ihn etwas: «Ich habe mehrmals einen falschen Ton gegriffen ¹²⁶.» Er wollte ja Pfarrer für alle, nicht nur für die Arbeiter, sein. Trotz seiner Bedenken nahm er am ersten Mai 1896 an der Maifeier der Grütlianner teil und hörte Paul Pflüger über den Achtstundentag sprechen. Das war sein erster nachweisbarer Kontakt mit einer Arbeiterorganisation ¹²⁷. Das Tagebuch nennt Pflügers Rede «so gewaltig, wie ich noch keine gehört» und berichtet weiter: «Nachher saß ich mit Hosang zusammen mitten unter den Arbeiterführern im Saal, als die einzigen Bourgeois. Wir wurden äußerst freundlich aufgenommen . . . Also ein Traum und eine Sehnsucht mehr erfüllt! Pflüger dann zu Mittag bei mir. Eine leidenschaftliche Natur, aber hochbegabt ¹²⁸.»

Noch im selben Jahre hielt Ragaz am Novemberfest der Grütlianner eine Rede, die seine erste zusammenhängende Äußerung über die Arbeiterfrage darstellt. Leider ist sie nicht erhalten; man kann sie nur nach einem Bericht im «Freien Rhätier» rekonstruieren. Ragaz leitet darin den Sozialismus vom schweizerischen Freiheitsgedanken ab. «Das Volk ist frei, jetzt muß noch der einzelne Mensch frei werden, frei und geachtet, wie es dem Begriff der Menschenwürde entspricht ¹²⁹.» Bei der sozialen Bewegung geht es also um «etwas Geistiges»: «Diejenigen, die bisher von allen Gütern der Kultur ausgeschlossen waren, wollen nun wie die andern daran teilnehmen und als Menschen gelten. Dazu müssen sie freilich zunächst ihre materielle

¹²³ Tagebuch VII, 9. 9. 1897.

¹²⁴ Vgl. Einleitung, S. 41 f.

¹²⁵ Tagebuch VI, 20. 10. 1895. – Ist es wohl die über die Speisung der 5000? («Mein Weg», Band I, S. 186).

¹²⁶ Tagebuch VI, 4. 2. 1896.

¹²⁷ Der Churer Grütliverein wurde 1848 von wandernden Handwerksgesellen gegründet. Durch den Kampf um das eidgenössische Fabrikgesetz (1877) entwickelte er sich vom Bildungsverein zur Arbeiterorganisation. Seit 1881 erschien der «Grütlianner» in Chur, dessen Redaktoren wurden auch Förderer des Churer Vereins; sie betrieben auf schweizerischem und bündnerischem Boden die Annäherung an die Sozialdemokratische Partei. Der Grütliverein ist noch um die Jahrhundertwende die repräsentativste Vertretung des Sozialismus in Graubünden. (Jakob Braun, «Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Grütlivereins Chur, 1898». Braun ist geschildert als Straßenarbeiter in «Mein Weg», Band I, S. 186.)

¹²⁸ Tagebuch VI, 4. 5. 1896.

¹²⁹ «Freier Rhätier», 24. 11. 1896.

Existenz verbessern, und Pflicht aller ist es, den armen Arbeitern und Schuldenbauern dabei zu helfen.»

Die Ausdehnung der sozialen Frage auf die Schuldenbauern war schon ein Postulat Luzi Michels gewesen. «Wir alle müssen daran mitarbeiten, sie vom Leib und Seele tötenden Übermaß der Arbeit zu entlasten, ihnen Sonnenschein ins Haus und ins Herz leuchten zu lassen.» Sozialreform also predigt Ragaz, nicht Klassenkampf, sondern Besserung der sozialen Verhältnisse unter Mithilfe aller, «die sich gut und gebildet und fromm nennen». Und diese Sozialreform wird auf geschichtliche Mächte, auf das Schweizertum und die der Geschichte immanente Idee der Menschenwürde aufgebaut.

Die Churer Grütlianer hörten aus der ganzen Rede die positive Einstellung zu ihrer Arbeit heraus. Man unterbrach Ragaz mehrmals mit Beifallsbezeugungen und schenkte ihm in den nächsten Tagen zwei Bände des «Kapitals» von Karl Marx. Ragaz selbst aber plagte sich mit Selbstvorwürfen: «Ging heim mit dem Gefühl einer Niederlage. Hatte auch zu starke Behauptungen getan, wie man's macht, wenn der Geist nicht ausreicht . . . Mein Zweck erreicht: den Arbeitern gezeigt, wie ich denke. Was die andern dazu sagen werden, bleibt zu gewärtigen¹³⁰.» Schmiedel gegenüber registrierte er mit Freude, wie gut er mit den Arbeitern stehe: «Aber deswegen habe ich mich in keiner Weise zu einem Parteimann machen lassen und auch keinen Anstoß erregt¹³¹.» In dieser Haltung blieb er dem Grütliverein während der ganzen Churer Zeit gewogen.

Als getreuer Nachfolger der englischen Christlich-Sozialen erwies er sich darin, daß er sich dem Grütliverein für dessen Bildungsarbeit zur Verfügung stellte. Er leitete vom November 1897 bis zum Februar 1898 einen Deutschkurs, in dem man einmal wöchentlich zu Debattierübungen, Dispositionslehre und Lektüre zusammenkam. Von den zweiundzwanzig Teilnehmern blieben allerdings am Schluß nur elf übrig, was zum betrübten Tagebuchkommentar führte: «Dieser Versuch im ganzen gescheitert – eine Enttäuschung mehr!¹³²»

Kurz vor seinem Wegzug hatte Ragaz noch einmal Gelegenheit, sich vor einem großen Zuhörererkreis über die soziale Bewegung zu äußern, als er die Abdankung für den Grütlianer-Redaktor Mettler zu halten hatte. Hans Mettler (1851–11. August 1901) war aus dem Bündner Lehrerstand hervorgegangen und durch Pfarrer Luzi Michel für die soziale Arbeit gewonnen worden. Jahrelang hatte er den «Grütlianer» redigiert. An seinem Begräbnis in Chur erschienen die Spitzen des schweizerischen Grütlivereins und maßgebende Sozialdemokraten. Ragaz äußerte sich in seiner Grabrede über den sozialistischen Glauben des Verstorbenen und führte aus: «(Die soziale Bewegung) will die gesellschaftlichen Verhältnisse von Grund aus erneuern – und wer wollte leugnen, daß sie dazu ein großes Recht hat? Aber

¹³⁰ Tagebuch VII, 25./26. 11. 1896.

¹³¹ Brief vom 1. 3. 1897.

¹³² Tagebuch VII, 16. 2. 1898.

wahrhaft erneuert wird die Welt immer nur von innen heraus, nicht durch Gesetze und Ordnungen, sondern nur durch wahrhaft gute und reine Menschen . . Die soziale Bewegung ist ihrem tiefsten Grunde und höchsten Ziele nach eine Entfaltung der Weltbefreiungs- und Weltbeglückungsgedanken, die der Welt aufgeleuchtet sind aus der Seele des Handwerkmannes von Nazareth. Die soziale Bewegung und ein recht verstandenes Christentum müssen sich immer wieder finden. Wir reichen uns darum an diesem Grabe die Hände zu gemeinsamer Arbeit. Mögen wir über die Wege zum Ziel da und dort verschiedener Meinung sein, das Reich der Gerechtigkeit, Wahrheit, Freude, Liebe, eine Menschheit des Wohlgefallens wird siegen auf Erden. Mit ihm und in ihm ist Gott. Für sein langsames Kommen bürgt trotz allem die bisherige Geschichte der Menschheit ¹³³.»

Es ist erlaubt, diese an so wichtiger Stelle gesprochenen Worte sehr ernst zu nehmen: Ragaz war in jenen Jahren bereits ein erfahrener Redner, der die Formulierungen seiner minutiös präparierten Reden sorgfältig abwog. So fällt zunächst die Formulierung «soziale Bewegung» auf: Ragaz bejaht damit nicht den Sozialismus als Theorie und schon gar nicht die Sozialdemokratie als Partei. Die Bezeichnung Jesu als des «Handwerkmannes von Nazareth» klingt an Naumann an. Daß die Geschichte für das Kommen des Gottesreiches bürgt, zeigt die Blickrichtung des Theologen Ragaz: Er erlebt Gott vor allem in der Geschichte. Das Wort «Reich Gottes» hat hier keinen eschatologischen Sinn: Es redet von einem in den geschichtlichen Mächten wirkenden Gott, der sein Reich durch diese geschichtlichen Mächte schafft, nicht von einem weltüberlegenen Gott, der von außen in die Welt einbricht und sie revolutionierend umgestaltet. Gott ist ein geschichtlicher Gott, nicht der lebendige Gott. Darum wird der Verlauf der Geschichte auch nicht revolutionsartig gesehen, sondern als eine ruhige Aufwärtsbewegung: «langsames Kommen». Daher auch die *reservatio mentalis*, die Ragaz den doch teilweise revolutionär denkenden sozialistischen Zuhörern gegenüber macht, wenn er von «verschiedener Meinung» über die Wege zum Ziel spricht.

Als Ragaz ein halbes Jahr nach Mettiers Beerdigung Chur verließ, bezeugte ihm der Grütliverein seine Freundschaft durch ein Ständchen und ein Sympathieschreiben und bat ihn, selber einen Nachfolger für die freiwerdende Pfarrstelle zu bezeichnen. Ragaz antwortete auf das Sympathieschreiben, und sein Brief wurde im «Grütliener» veröffentlicht ¹³⁴. «Es ist

¹³³ «Gedenkblatt für Hans Mettier», Zürich 1901 (A II 5). Ragaz spricht in «Mein Weg», Band I, S. 187, von der Beerdigung eines Grütlianners namens Mettier, betont aber, daß es sich bei diesem nicht um den Grütliannerredaktor gehandelt habe, den er doch nachweisbar beerdigt hat. Das Wort «In der sozialen Bewegung erkennen wir das Walten des lebendigen Gottes» findet sich in der gedruckten Rede nicht. Ein anderer Mettier aber wurde zwischen 1900 und 1902 in Chur nicht begraben, schon gar nicht ein Grütlianer.

¹³⁴ Verhandlungsprotokoll der Grütli-sektion Chur, Staatsarchiv Graubünden, Chur, 7. 4. 1902.

immer mein Bestreben, den Sinn für das Recht der sozialen Bewegung zu stärken . . . Es ist meine Überzeugung, daß die tiefsten und edelsten Motive der sozialen Bewegung übereinstimmen mit den großen Prinzipien des echten Christentums, und daß es geradezu Pflicht eines Pfarrers sei, mit den emporstrebenden Klassen zu gehen¹³⁵.» In diesem Sinne äußerte er sich auch in der Abschiedspredigt: «Religion ist Gerechtigkeit, Freiheit, Glaube an den Menschen und die Menschheit. Darum muß sie es mit der sozialen Bewegung halten, die die Schwachen stärken und den sich in die Höhe Ringenden helfen will. Sie ist mit denen, die Gerechtigkeit verlangen und Freiheit. Ihr Ideal ist eine Menschheit, die einen Bruderbund darstellt von Menschen, die einander stützen und tragen im schweren Kampf des Lebens und gemeinsam nach dem Höchsten streben¹³⁶.»

Welches sind die Konstanten in den bisher geschilderten sozialen Vorstellungen des jungen Pfarrers?

Auffällig ist der Zug zum Proletariat, der sich von Anfang an zeigt. Ragaz wird nicht durch die Umstände zu einer Auseinandersetzung mit der sozialen Frage gezwungen, er sucht das Proletariat geradezu. Er tritt ihm nie richtend gegenüber, hält ihm nie seinen Atheismus, seinen Revolutionsglauben vor, wie das sonst in der kirchlichen Diskussion gang und gäbe war.

Die soziale Bewegung betrachtet er mit der Ehrfurcht dessen, dem Gott in den geschichtlichen Mächten entgegentritt. Als geschichtliche Macht ist sie Trägerin einer «providentiellen» Aufgabe, als solche «unfreiwillige Wegbereiterin einer neuen Herrlichkeit der Religion¹³⁷». Ragaz ist fromm zur Geschichte, in der «Gott redet¹³⁸». Die soziale Bewegung fasziniert ihn neben dem nationalen Gedanken unter den geschichtlichen Mächten am meisten. Wer Gott aus der Geschichte herausliest und verkündigt, ist ein Prophet; daher erklärt sich Ragaz' Verehrung für die Propheten Carlyle, Robertson, Naumann.

Ragaz sieht die religiöse und die soziale Bewegung immer wieder als zwei Ströme, die sich finden müssen. Das Bild hat seine Wurzeln im Erleben des Taminser Knaben, der beim Zusammenfluß von Vorder- und Hinterrhein aufgewachsen ist. Die Geschichte ist wie ein Strom, der aus Gott als seiner Quelle fließt und den Menschen trägt. Gott, die Quelle, kann nur im Fließen des Stromes, nur in den geschichtlichen Mächten, erlebt werden. Immer wieder hat der Strom Dichtern als Symbol ihres pantheistischen Weltgefühls gedient (Goethe: Mahomets Gesang; Hölderlin: Stromhymnen). Wenn Ragaz Gott im Strom der Geschichte erlebt, wenn ihn in seiner Frühzeit die Andacht zur Geschichte kennzeichnet, ist er damit ein historischer Pantheist. A. E. Biedermann, dessen Dogmatik er am Heizenberg gelesen hat, hat gefordert, daß man die Angst vor dem «Gespenst des

¹³⁵ Brief, datiert von Basel, dem 14. Mai 1902, publiziert im «Grütlianer», 12. 6. 1902.

¹³⁶ Abschiedspredigt in Chur über Joh. 4, 34 (Manuskript).

¹³⁷ Vgl. S. 63 des 1. Kapitels dieser Arbeit.

¹³⁸ Vgl. die Calvenrede, S. 69 dieser Arbeit.

Pantheismus» verlieren müsse¹³⁹. Ragaz' Einstellung zur sozialen Bewegung ist also aus einer pantheistischen Geschichtsschau heraus geboren, die er durch die Vermittlung Biedermanns wesentlich von Hegel her empfangen hat.

Solch pantheistische Empfindungen faßt Ragaz in seiner Abschiedspredigt zusammen, wenn er sagt: «Die neue Auffassung der Natur redet von einem schaffenden Geiste, aus dem Gesetz und Ordnung stammen als seine verkörperte Vernunft; die neue Auffassung der Menschheitsgeschichte zeigt uns ein beständiges Wachsen der großen Menschheitsgüter und damit eine erziehende Hand, die sie durchs Dunkel zum Licht führt¹⁴⁰.»

¹³⁹ Vgl. die Biedermann-Darstellung bei Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus, S. 227 ff. Das Zitat steht bei Nigg, S. 235.

¹⁴⁰ Abschiedspredigt in Chur (1902), Manuskript.

Der Durchbruch der Botschaft vom Reich Gottes

Die ersten Jahre im Basler Münsterpfarramt

Aus den kleinen und übersichtlichen Churer Verhältnissen kam Ragaz ins bedeutend größere Basel. Wohl kannte er die Stadt aus seiner Studienzeit, aber die gesellschaftliche und auch die kirchliche Lage in Basel hatte sich seit 1890 wesentlich verändert. Von 1888 bis 1900 hatte sich die Stadtbevölkerung um die Hälfte vermehrt (von 74 000 auf 112 000 Seelen); die Industriebevölkerung machte immer noch ziemlich genau die Hälfte davon aus (1888: 37 000; 1900: 56 000¹). Die chemische Industrie hatte in diesen Jahren einen großen Aufschwung genommen und so auch nach dem Zurückgehen der Seidenbandindustrie Basels wirtschaftliche Stellung gefestigt.

Die Kantonsverfassung von 1890 hatte die Volkswahl des Großen Rates und des Regierungsrates eingeführt; das gab den Arbeitern natürlich größere Einflußmöglichkeiten auf die Kantonspolitik. Da es sich bei den neuzugezogenen Proletariern aber oft um Ausländer handelte, brauchte es einige Jahre, bis sich die neue Verfassung zugunsten der Arbeiter auswirken konnte. Die ersten Arbeitervertreter wurden auf der Liste der radikalen Mehrheitspartei ins Parlament gewählt. 1896 zog Eugen Wullschleger als erster schweizerischer Sozialdemokrat überhaupt in den Nationalrat ein; 1902 wählte ihn das Basler Volk zum Regierungsrat². Der eigentliche Aufstieg der Basler Arbeiterbewegung begann aber erst im Jahre 1905 nach der Annahme der Proporzinitiative, als durch den Proporz der Sozialdemokratie gleich ein Drittel der Großratssitze zufiel. Damals hatte sich die junge Partei bereits weitgehend vom Freisinn gelöst. 1902 hatte sie ihr erstes Parteiprogramm herausgegeben, das die Verstaatlichung einzelner Produktionszweige forderte und damit auch theoretisch von den Freisinnigen abrückte³.

Auch auf kirchlichem Gebiet hatten sich seit 1890 die Gewichte verschoben. Die Reform war aus einer kämpferischen Minderheit zur anerkannten kirchlichen Richtung geworden. Ihr Besitzstand wurde auch von den «Positiven» anerkannt; man einigte sich bei vielen Wahlen gütlich über die Verteilung der Sitze. Die Basler Kirche war aber durch die Parteikämpfe

¹ Otto Zumstein, «Basler Parteigeschichte . . .», Dissertation, Basel 1931.

² Eugen Wullschleger, «Aus der Geschichte der Arbeiterbewegung in Basel», Basel 1912.

³ Paul Burckhardt: «Geschichte der Stadt Basel», S. 330.

durchwegs in zwei Teile gespalten, die nur noch einige organisatorische Gemeinsamkeiten hatten. «Dieses Parteiwesen, obschon innerlich veraltet und darum erstarrt, beherrschte damals . . . das kirchliche Leben ganz und gar. Es war bis zum kleinsten in zwei Lager aufgeteilt. Alles Tun des Pfarrers trug den Parteistempel, von der Taufe bis zur Beerdigung. Alles darum auch den Charakter der Konkurrenz ⁴.» Ragaz selbst wurde zwar kampfflos, aber als Richtungspfarrer nach Basel gewählt: Die orthodoxe Majorität der Münstergemeinde stellte den Antistes; das zweithöchste Pfarramt der Stadt, die Stelle des Obersthelfers, hatte die Reform inne. Nach Zwingli Wirth hatte sie Pfarrer August Steiger versehen. Ohne daß ein Gegenkandidat aufgestellt worden war, wählten die Stimmberechtigten der Münstergemeinde Ragaz am 18. und 19. Januar 1902 zum Obersthelfer ⁵.

Wie stand man ums Jahr 1902 in den kirchlichen Kreisen zur sozialen Frage? Wie stellten sich namentlich die Basler Kirchenparteien zu der für sie noch neuen Tatsache einer selbständig auftretenden Sozialdemokratie?

Die Basler Reformer verfolgten die soziale Entwicklung nach wie vor mit wohlwollendem Interesse. Man begeisterte sich für Friedrich Naumann; das in Basel herauskommende «Schweizerische Protestantenblatt», das für die Meinung der Basler Reformer repräsentativ war, brachte seit 1896 häufig Andachten Naumanns aus der «Hilfe» zum Abdruck. Auch über die Sozialdemokraten dachte man nicht ablehnend; aber man tadelte jedesmal, wenn man ihre Bestrebungen anerkannte, ihre Gottlosigkeit. Der kirchliche Freisinn war immer noch eng mit dem Radikalismus verbunden ⁶ und wurde deshalb in seiner Haltung zu den Arbeitern etwas kühler, als diese sich vom politischen Freisinn ablösten und selbständig, ja in Konkurrenz zu ihren früheren Alliierten, auftraten. Auf der positiven Seite vollzog sich vielerorts ein Umschwung in der Beurteilung der Sozialdemokratie. Christoph Blumhardt (der «jüngere Blumhardt») hatte durch seinen Aufsehen erregenden Eintritt in die sozialdemokratische Partei, der ihn zum Rücktritt vom Pfarramt zwang, auch die Basler Positiven beeindruckt. Eine Anzahl von Basler Positiven gehörte zu den «Bollern», das heißt zu jenem organisatorisch nicht faßbaren Kreis von Freunden Blumhardts, die ihn in seinem Bad Boll in Württemberg aufzusuchen und von ihm zu lernen pflegten. Durch Blumhardts Wendung wurde die Ablehnung der Positiven gegenüber den sozialdemokratischen «Atheisten» gebrochen; unter ihrem Eindruck begannen vielerorts auch die Pfarrer sich aktiv am Kampf der Arbeiter zu beteiligen. Der St.-Galler Weberpfarrer Howard Eugster-Züst ⁷ war ein Freund Blumhardts, der Basler Pfarrer Adolf Preiswerk beteiligte sich als Blumhardt-

⁴ «Mein Weg», Band I, S. 224.

⁵ Schweiz. Protestantenblatt 1902, S. 24. Die Antrittspredigt erfolgte am 4. Mai.

⁶ Die für die Radikalen erfolgreichen Großratswahlen kommentiert Pfarrer Altherr im «Protestantenblatt» mit Genugtuung: «Der politische Freisinn kann also doch nicht so schlecht gewirtschaftet haben.» Die radikale Basler «National-Zeitung» dient auch dem kirchlichen Freisinn bei Wahlen als Sprachrohr.

⁷ Vgl. Einleitung, S. 48.

schüler an verschiedenen Arbeiterorganisationen. Durch Blumhardts Einwirkung war die Front der Ablehnung gegenüber dem Sozialismus bei den Positiven bereits gebrochen, als Kutter und Ragaz mit ihrer religiös-sozialen Verkündigung begannen. Die breite Basler Öffentlichkeit aber hatte in jenen Jahren mit den Richtungskämpfern so viel zu tun, daß nur wenige Leute in der Kirche Zeit hatten, sich aktiv in die soziale Arbeit zu stürzen. Als Blumhardt am 24. November 1902 in Basel einen vielbeachteten Vortrag über «Christus und das Evangelium in der modernen Welt» hielt, entzündete er damit vor allem einen Kampf zwischen den Parteien, der mit Ablehnung von links und von rechts endete ⁸.

In diese Basler Verhältnisse hinein kam Ragaz aus den viel friedlicheren in Chur. Antistes von Salis, auch er ein Bündner, begrüßte den neuen Kollegen schriftlich und hoffte auf eine gute Zusammenarbeit trotz allen theologischen Meinungsverschiedenheiten. «Sie kennen von Ihren Studienjahren her unsere baslerischen kirchlichen Verhältnisse besser als manche, welchen dieselben nur vom Hörensagen und aus der Ferne bekannt sind. Danach werden Sie auch bereits wissen, daß in Basel nicht beständig Krieg geführt werden muß auf kirchlichem Gebiete, sondern daß man sich so eingerichtet hat, daß jedermann vollkommen frei und unangefochten seines Amtes warten kann ⁹.» Ragaz ging in seinem Antwortschreiben auf diesen versöhnlichen Ton ein: «Ganz ferne liegt mir der Gedanke, das Ziel meiner Wirksamkeit in der Bekämpfung der ‚Positiven‘ zu suchen . . . Das wäre ein viel zu kleinliches Ziel, einer Partei als solcher zu dienen. Die Partei als solche ist mir nichts! ¹⁰» Er kam also nicht als Parteimann nach Basel und hatte das schon der Delegation mitgeteilt, welche ihn in Chur besucht und angefragt hatte ¹¹. «Ich meine, daß die alten Streitfragen zum guten Teil innerlich erledigt seien und daß die neue geistige Sachlage uns neue Aufgaben stellt. Neue Kämpfe und neue Aufgaben sind uns geworden, Positiven und Liberalen, vor allem die eine große Frage, was denn eigentlich Kern und Stern des Christentums sei, und wie es sich verhalte zu den Erkenntnissen und Forderungen der modernen Welt ¹²», sagte er in seiner Antrittspredigt.

Eine neue Aufgabe sah er vor allem darin, den Weg zu Jesus neu zu finden. Nachdem die kritische Forschung des 19. Jahrhunderts den historischen Jesus freigelegt hatte, mußte dieser wieder neu erfaßt werden. «Jesus beginnt aufs Neue, die Welt zu gewinnen.» Ihn zu suchen, sollte das Werk einer neuen Erhebung und Verinnerlichung der Christenheit sein.

Daß Ragaz von seinem Jesubild aus auch seine Arbeit für die sittliche Wiedergeburt weiterführen wollte, zeigt der praktische Teil der Antrittspredigt: «Getreu dem Programm meiner beiden Vorgänger möchte ich der Arbeiterschaft die Hand entgegenstrecken, deren Vertrauen ich in meiner

⁸ Protestantenblatt 1902, S. 388 und 396; Kirchenfreund 1902, S. 385 und 402.

⁹ Brief vom 22. 1. 1902. Kopie im Staatsarchiv Basel, Kirchenarchiv V 6.

¹⁰ Antwortbrief von Ragaz, Chur, 25. 1. 1902, ebenda.

¹¹ «Mein Weg», Band I, S. 223.

¹² Antrittspredigt vom 4. 5. 1902, Schweiz. Protestantenblatt 1902, S. 157ff. (C I 2).

früheren Stellung besessen habe, in der Überzeugung, daß Religion und soziale Bewegung sich finden müssen¹³.»

Die ersten Erfahrungen in Basel waren nach einem «für Basler Verhältnisse ungewöhnlich freundlichen Empfang¹⁴» nicht sehr ermutigend: Der Konfirmandenunterricht, in Chur seine liebste Amtsverpflichtung, wurde ihm wegen der «Frechheit, Spottsucht und Seelenlosigkeit der hiesigen Jugend¹⁵» sehr schwer, und auch die Gemeindeglieder fanden nur langsam den Weg zu ihm. «Es ist alles schlechter, als es in Chur war¹⁶.» Das Herausgerissenwerden aus der Fülle der Churer Beziehungen und die Vereinsamung in Basel plagten ihn offensichtlich; dazu kam, daß er den lebendigen Kontakt mit seiner Gemeinde auch darum nur viel mühsamer fand, weil er am Münster nur alle drei Wochen einmal zu predigen hatte. Zudem stand er ja nicht in einer geschlossenen Gemeinde, sondern in einer parteimäßig aufgespaltenen Kirche. Eine Predigt aus dem Jahre 1904 schildert diesen Mangel an kirchlicher Gemeinschaft eindrücklich: «Der Pfarrer führt das Wort, vielleicht auch nur alle paar Wochen einmal; hoch von der Kanzel herab ruft er sein Wort den ihm zum Teile Unbekannten zu und hört in der Woche nur vereinzelt ein Echo desselben – die Gemeinde schweigt, wir gehen auseinander, und jeder bleibt mit seinem Glauben und seinem Zweifel allein . . . Ein religiöses Leben, das als ein voller Strom durch eine Gemeinschaft flösse, aus dem der einzelne schöpfen könnte, wenn er sich arm fühlt, das ihn trüge, mitnähme, das haben wir nicht; das Beste haben wir nicht . . . Wir gehen vielleicht miteinander zum heiligen Abendmahle, und wenn wir uns im Lebenskampfe begegnen, sind wir Feinde; wenn Positive und Liberale von dem Liebesmahle kommen, das sie getrennt halten und auf dem Wege zusammentreffen, ob man es ihnen ansieht, daß sie vom Brudermahle kommen?¹⁷»

Während Ragaz diese Vereinsamung tief empfand, spielte sich im Zentrum seines Denkens eine Krise ab, in welcher seine religiöse Geschichtsauffassung in Brüche zu gehen drohte. Bisher hatte ihn ein lebendiger Vorsetzungsglaube erfüllt, der aus der Gewißheit floß, daß die ganze Geschichte Ausdruck des göttlichen Willens sei. Durch den Burenkrieg und seinen Ausgang aber wurde ihm dieser Glaube fraglich.

Als im ersten halben Jahr nach Ausbruch des Krieges die Buren ihre großen Anfangserfolge hatten, hatte Ragaz darin den Finger Gottes gesehen: «Gott fängt an, so laut zu sprechen, wie wir es gar nicht mehr gewöhnt waren. Hoffentlich wird es ein erquickendes, Glauben weckendes Gotteswort! Viele rechnen darauf; es ist eine religiöse Sache geworden, mehr als man wohl glaubt¹⁸.» Dann aber wurden die Buren immer mehr in

¹³ Ebenda, S. 158.

¹⁴ Brief an Schmiedel, 18. 6. 1902.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ «Dein Reich komme!», 1. Auflage, S. 120/21 (A I 13).

¹⁸ Brief an Schmiedel, 3. 5. 1900.

die Enge getrieben; Ragaz verfolgte mit ängstlicher Besorgnis ihr weiteres Ergehen, mit tiefer Empörung die Haltung der Engländer und das Beiseitestehen der anderen europäischen Mächte. «Man möchte an Gottes Weltregierung verzweifeln!» rief er aus. Voller «Schmerz und Zorn» regte er darauf eine Unterschriftensammlung gegen die englische Haltung an¹⁹, die in der Schweiz einen großen Erfolg erzielte, und betrieb eine Geldsammlung für die Buren, in der mehr als eine Million Schweizer Franken zusammenkamen²⁰. Nun, als er nach Basel gekommen war, erreichte ihn die Kunde von der endgültigen Niederlage und vom Friedensschluß der Buren (Mai 1902)²¹. Dieses Unterliegen führte zu einer «Katastrophe (seines) Vorsehungsglaubens». Ein Artikel über den Burenkrieg, der aus diesen Tagen stammt, bebt vor Erregung und rätselt an der Frage der Vorsehung herum²². «Gott hat zu uns gesprochen, und wir waren willig zu hören. Was hat er gesprochen? Es fällt uns schwer, seine Rede zu fassen. Wie nötig wäre es gewesen, . . . wenn ein scharfer Windstoß göttlicher Gerichte hineingefahren wäre in diese . . . Zeit. Und nun, scheint es, ist das Gegenteil geschehen. Nun triumphieren alle die klugen Leute, die von jeher gelächelt, wenn wir merken ließen, daß wir noch an andere bestimmende Faktoren der Weltgeschichte glaubten denn an Geld, Macht und List allein . . . Wenn wir der Jugend künftig zeigen wollen, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, lesen wir nicht aus ihren Augen die Frage: Aber die Buren?» Ragaz versuchte die religiöse Verarbeitung des Problems, aber er kam zum Resultat: «Wir werden noch lange daran zu arbeiten haben.» Der Artikel versucht den Niedergang der Buren religiös zu verklären, als Tragödie des stellvertretenden Leidens. Aber im Grunde genommen gelingt dieser Ausweg nicht; die Auseinandersetzung endet in einem Aufschrei: «Ob wir dich nicht verstehen, wie du webst und waltest im ungeheuren Weltleben, wenn wir nur in unserem eigenen Leben und unserer eigenen Seele fühlen, daß du bist! . . . Und wenn du uns schlägst, uns enttäuschest, *dennoch* halten wir fest an dir!»²³

Durch das Erlebnis der Burenniederlage wurde Ragaz der geschichtliche Gottesglaube fraglich. Es brachte ihn in jene tiefste Niedergeschlagenheit, die sich in der Aufgabe des Tagebuchs und im Verzicht auf Publikationen äußerte. Die Autobiographie schildert diesen Zustand: Es handelte sich um eine religiöse Krise. «Die Krise . . . ging ins innerste Leben. Ich hatte in Chur mit großer Kraft und Zuversicht Gott verkündigt. Es war eine reiche Flut, von der meine Seele lebte und die nur ausnahmsweise eine Ebbe er-

¹⁹ Brief im Schweiz. Protestantenblatt 1900, S. 302, gezeichnet R. Daß er von Ragaz stammt, beweist Tagebuch IX, 12. 9. 1900. Er leitete Unterschriftensammlung und Geldsammlung ein.

²⁰ «Mein Weg», Band I, S. 182f.

²¹ Ebenda, S. 183.

²² Er wurde gleich nach dem Friedensschluß geschrieben, erschien aber erst Ende Juni im «Schweizerischen Protestantenblatt», 1902, S. 201ff. und 209ff. (C III 1).

²³ Ebenda, S. 213.

fuhr. Und nun wurde die Ebbe aus der Ausnahme zur Regel. Nicht, daß ich . . . den Glauben an Gott je ganz verloren hätte, . . . aber die alte Lebendigkeit und Kraft war nicht mehr da. Ich wanderte durstig und müde durch Wüstensand ²⁴.»

1. Erste Anzeichen einer Wendung

Am 1. Januar 1903 begann Leonhard Ragaz ein neues Tagebuch: «Die zwei wichtigsten und inhaltsreichsten Jahre meines Lebens habe ich kein Tagebuch geführt! ²⁵» Der neue Anfang ist wohl ein Zeichen dafür, daß sich die Krise ihrem Ende näherte, daß aus ihr heraus etwas Neues entstand. Am 2. Februar 1903 brach sich das langsam Herangereifte zum ersten Male sichtbar Bahn. Das Tagebuch schildert ein Ereignis, welches Ragaz mit einem Male vieles klärte, was schon in seinem Innern bereit lag. Er hatte in Bern einen Vortrag gehalten und reiste zweiter Klasse nach Basel zurück. Dabei wurde er unfreiwilliger Zeuge einer renommierenden Erzählung: Ein junger Kaufmann berichtete zynisch davon, wie er in Zürich eine junge Bündnerin verführt habe. In tiefer Erregung kam Ragaz heim, und diese Erregung förderte ganz neuartige Gedankengänge zutage: «Ich habe erlebt, was meinem Leben eine Wendung geben kann. So ist mir die Bestialität noch nie entgegengetreten! Man hört und liest, und wenn man es hört, mit Ohren hört, kann man's nicht glauben. Nun ist's vorbei mit allen akademischen Idealen, nun hinein in den Kampf! Gott, ich gelob es dir! Tiefe Gedanken bewegten mich bis Basel und den ganzen Tag . . . Noch dazu die Beobachtung erneuert, wie das einfache Volk so viel besser ist als diese schmutzige Bourgeoisie. Zu diesen Leuten gehe ich. Nun ist mir ein neues soziales Christentum aufgegangen. Ich datiere vom 2. Februar 1903 (morgens zwischen sieben und acht Uhr) eine neue Periode meines Lebens. Es ist unter viel Erfahrungen und Stimmungen des letzten Jahres eine Frucht reif geworden. Unser Kaufmannsstand ist reif zum Untergang. Er ist der schmutzigste von allen, der Herd des praktischen Materialismus. Die soziale Entwicklung repräsentiert hier das Weltgericht ²⁶.»

Was ist das Wesen dieses Erlebnisses, das in vielen Punkten an eine Bekehrungsgeschichte erinnert? Unverkennbar ist zunächst die Abkehr von der Theorie und der Wille zur sozialen Praxis. Ragaz war nach Basel gekommen, um wissenschaftlich zu arbeiten; nun zwang ihn dieses Erlebnis in den sozialen Kampf hinein. Aus der Theologie wurde er ins tätige Leben hineingestellt. Seine Auffassung der Arbeiterbewegung ist noch dieselbe wie in Chur: Die soziale Bewegung ist eine lebendige Kraft, die gewisse ethische Werte aufweist.

Neu ist aber die Einseitigkeit der Parteinahme. Bisher hatte Ragaz nie nur für eine Schicht eintreten wollen; jetzt aber wendet er sich einseitig

²⁴ «Mein Weg», Band I, S. 230.

²⁵ Tagebuch IX, 1. 1. 1903.

²⁶ Tagebuch IX, 2. 2. 1903.

dem einfachen Volke zu. Dabei hilft ihm seine Geschichtsauffassung: Die soziale Bewegung ist das Gericht über die satte, verdorbene Welt des Bürgertums. Das Gericht: Das ist ein Begriff, der zur bisherigen Geschichtsphilosophie schon in einem gewissen Spannungsverhältnis steht. Es kündigt sich darin bereits ein anderer Gott an, ein lebendiger Gott, der anders auf das menschliche Leben einwirkt als der geschichtliche Gott, den Ragaz in Chur verkündigt hatte.

In den nächsten Tagen nach seinem entscheidenden Erlebnis nahm Ragaz an einer Volksversammlung der Vereinigung für Arbeiterschutz teil. Die Arbeiter machten ihm Eindruck: «Wie gescheit diese Arbeiter sind, wie scharf und schneidig! ²⁷» Und als man dort die unexakte Arbeit vieler Malermeister kritisierte, erweiterte sich seine Gerichtsschau auf einen neuen Kreis von Menschen: «Ein Beweis mehr für die Überzeugung, daß dieser Stand samt dem Kleinkaufmannsstand zugrund gehen muß. Mir aber laufen nun von allen Seiten die Linien zusammen und weisen mich auf eine neue Bahn. Mein Leben gewinnt wieder Sinn. Nun gilt es zu gehorchen ²⁸.» Überall klang in den nächsten Wochen ein Ton neuer Freude durch; eine aktive, kampfesfreudige Stimmung durchpulte Ragaz: «Ich ging zur Predigt wie zur Schlacht! ²⁹» – «Wie wenig bedeuten mir jetzt die theoretischen Probleme, die mich vorher über alles bewegten. Wenn ich durch die Breite wandere oder die Hegenheimerstraße ³⁰, dann fühle ich, wie nur eines mich treibt und drängt: anders machen! . . . Ich suche und predige Gott in Leben, Tat, Kampf, Schaffung einer neuen Welt ³¹.» Ragaz suchte das Proletariat, aber nicht, um es durch Wohltätigkeit zu heben, sondern um in ihm den Anfang einer neuen Welt zu finden: «Wenn ich durch diese arme Menschenherde gehe und nach Seelen suche, nach tiefen Menschen, Menschen mit Glauben und Sehnsucht, dann fällt es mir plötzlich wie Schuppen von den Augen, und ich sage mir: die Heilsarmee, die Methodisten, die Sektierer und die rabiaten Sozialisten – das sind die Menschen, die nach der Zukunft weisen. Aus diesen Ebionim ³² wird das Reich Gottes hervorgehen ³³.» Der Briefwechsel mit Schmiedel floß wieder reichlicher, «weil es mir gut geht ³⁴», und auch dem Bruder Rageth wurde am 4. April «die große Mitteilung gemacht ³⁵».

In diesen Äußerungen kündet sich eine neue Form der Eschatologie an. Es ist nicht mehr die Eschatologie des Geschichtsphilosophen, der eine Entwicklung von den geschichtlichen Mächten aus für notwendig und folgerichtig hält. Das «Reich Gottes» wird ja gerade nicht von den großen histo-

²⁷ Tagebuch IX, 4. 2. 1903.

²⁸ Tagebuch IX, 4. 2. 1903.

²⁹ Tagebuch IX, 22. 2. 1903.

³⁰ Breite und Hegenheimerstraße sind Arbeiterquartiere.

³¹ Tagebuch IX, 21. 2. 1903.

³² Geistlich Armen (Matthäus 5, 3).

³³ Tagebuch IX, 21. 2. 1903.

³⁴ Brief vom 11. 3. 1903.

³⁵ Tagebuch IX, 4. 4. 1903.

rischen Bewegungen hervorgebracht, sondern von den Ebionim. Der neu-gewonnene lebendige Gott zeigt sich direkt, beruft Leute zur Aufgabe eines sozialen Christentums und baut sein Reich, ohne sich um die geschichtlichen Mächte zu kümmern.

2. Ragaz' Auftreten im Basler Maurerstreik von 1903

Ragaz konnte seine neuen Erkenntnisse schon kurze Zeit später unter dramatischen Umständen in der Öffentlichkeit vertreten.

Am 5. April 1903 traten die Maurer und Bauhandlanger in ganz Basel in den Streik. Am Sonntag vor Ostern hatte eine Gewerkschaftsversammlung stattgefunden und Forderungen aufgestellt: Man verlangte von den Baumeistern vergeblich die Herabsetzung der Arbeitszeit von 10 auf 9½ Stunden und einen Mindeststundenlohn von 56 Rappen für Maurer und 40 Rappen für Handlanger³⁶. Schon am Montag, dem 5. April, befolgten über 2000 Arbeiter die Streikparole; darunter befanden sich viele Italiener. Die Arbeitswilligen wurden zunächst durch die Polizei geschützt³⁷; als sich die Lage zuspitzte und Zwischenfälle vorgekommen waren, berief der Regierungsrat auf den Dienstagmorgen das Basler Bataillon 54 ein und stellte das Bataillon 97 auf Pikett. Der Baumeisterverband wollte keine Zugeständnisse machen; von der Regierung einberufene Einigungsverhandlungen blieben erfolglos. Als sich bis zum Mittwoch keine Einigung erzielen ließ, besprach man in Parteisektionen und Gewerkschaften die Frage, ob ein Generalstreik proklamiert werden solle. Am Abend des Gründonnerstages war die Frage wegen der bevorstehenden Festtage nicht mehr so aktuell; die Regierung entließ die Truppen. Der Streik setzte sich aber bis in die Woche nach Ostern hinein fort; man half den streikenden Maurern durch Massenspeisungen. Am Dienstag wurde die Arbeit bei vier Meistern, welche den Forderungen nachzukommen bereit waren, wieder aufgenommen. Am Sonntag nach Ostern ging der Streik zu Ende; er war ein Mißerfolg für die Maurer.

Der Maurerstreik des Jahres 1903 wurde allgemein als größter Arbeitskampf seit dem Bandarbeiterstreik von 1868 aufgefaßt. Die Arbeiter waren vor allem über das Aufgebot der Standestruppen erzürnt; die bürgerlichen Zeitungen, auch die sonst arbeiterfreundliche «Nationalzeitung», begrüßten dieses ausdrücklich.

Am Tag des Streikabbruches predigte Ragaz im Münster über Matt. 22, 24-40, über das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Er begann mit der Feststellung, die Ereignisse der vergangenen Wochen seien «Vorboten der gewaltigen, weltumgestaltenden Kämpfe und Katastrophen, denen wir immer näher kommen. Die soziale Bewegung ist eben doch weitaus das Wichtigste, was sich in unseren Tagen zuträgt. . . . Wenn das offizielle Christen-

³⁶ «Basler Jahrbuch» 1904 und Berichte in den Tageszeitungen.

³⁷ «National-Zeitung» und «Basler Nachrichten» vom 7. 4. 1903.

tum kalt und verständnislos dem Werden einer neuen Welt zuschauen wollte, die doch aus dem Herzen des Evangeliums hervorgegangen ist, dann wäre das Salz der Erde faul geworden³⁸.» Die Christen gehören auf die Seite der Armen und der aufsteigenden Volksschichten. Nicht jeder Christ muß der sozialdemokratischen Partei beitreten, aber jeder muß in dem Sinne ein Sozialist werden, daß er «der sozialen Bewegung mit tiefstem Interesse und herzlicher Liebe gegenübersteht». Die soziale Bewegung ist in ihrem Grunde ja nicht materialistisch, sie möchte ihrem tiefsten Wesen nach den geknechteten Menschen zur Gotteskindschaft befreien. «So ist die soziale Bewegung im tiefsten Grunde eine Verwirklichung der Gedanken, die im Mittelpunkt des Evangeliums stehen: der Gotteskindschaft und der Bruderschaft der Menschen.» Gewiß sieht die soziale Bewegung oft sehr ungeistlich, ja atheistisch aus, denn «jede geschichtliche Bewegung bringt unermesslich viel Schmutz und Unrat mit sich . . . Aber wer verständig ist, sieht in all dem Wogen und Stürmen dennoch das Wehen und Walten des schöpferischen Gottesgeistes.» Ragaz schloß mit der Aufforderung, die Liebe Gottes in die soziale Bewegung hineinzutragen und diese damit zu ihrem eigentlichen Wesen zu bekehren: «Nur die Ausgießung eines neuen Geistes, des Geistes aus der Höhe, löst schließlich die soziale Frage.»

Am folgenden Samstag druckte das «Schweizerische Protestantenblatt» die Predigt unter dem Titel «Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung» ab. Vier Tage nachher gab der Basler «Vorwärts» im Leitartikel seinen Lesern von ihrem Inhalte Kenntnis; das sozialistische Blatt lobte Ragaz und nannte ihn «einen Prediger in der Wüste³⁹». Als das den Baumeistern nahestehende Gewerbeblatt «Neue Basler Zeitung» Ragaz angriff⁴⁰, setzte sich Redaktor Frey im «Vorwärts» für ihn ein⁴¹. Ragaz erhielt unzählige Briefe der Zustimmung und Ablehnung. So konnte er seinem Freund Schmiedel vom gewaltigen Echo der Maurerstreikpredigt erzählen: «Ich freue mich über die Tat, die nicht ohne Überlegung geschehen ist. Meine hiesige Stellung wird dadurch nicht verschlechtert, da ich schon lange nicht der Mann der Mastbürger bin. Sei's wie's wolle, ich weiß, was ich will. Ich habe wenigstens eins wieder: Ziele und Hoffnungen. *Tà ἀρχαῖα παρῴληθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά*⁴².» Dennoch schien Ragaz gelegentlich zu fürchten, daß seine Tat mißverstanden werde: «Die Wirkung ist nun größer, als ich gewollt, und nicht ganz in meinem Sinne, denn ich zerstöre mir so leicht meine religiöse Arbeit und bringe mich wieder in ein ganz falsches Licht. Doch das muß ertragen werden⁴³.» Es ging ihm um mehr als um die soziale Frage; er wollte seine neuen Gedanken in der ganzen Weite klarlegen, bevor

³⁸ «Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung», Schweizerisches Protestantenblatt, 1903, S. 129 ff. (C I 3).

³⁹ «Vorwärts», 2. 5. 1903: Ein Prediger in der Wüste.

⁴⁰ Leider konnte ich diese Zeitung nirgends in Basel finden.

⁴¹ «Vorwärts», 6. und 7. 5. 1903: «Midasohren».

⁴² Brief an Schmiedel vom 23. 4. 1903. 2. Kor. 5, 17.

⁴³ Tagebuch IX, Anfang Mai 1903.

man ihn durch die Entwicklung in den zu engen Rahmen der Beziehung zwischen Kirche und Sozialdemokratie einschloß. Es lag ihm ja an einer religiösen Erneuerung des ganzen Lebens, nicht nur der sozialen Verhältnisse. «Die Predigt wird nun sehr einseitig verstanden, aber Gott will es vielleicht so ⁴⁴.» Entschlossen aber behielt Ragaz die weiteren Perspektiven im Auge: «Ich werde auch nicht in den sozialen Dingen untergehen, wenn sie auch zufällig bei mir in den Vordergrund getreten sind. Auch wissen die hiesigen Arbeiter ziemlich gut, daß ich kein Pflüger bin ⁴⁵.» Es ging ihm also um eine große geistige Bewegung, die er entstehen sah, und die Frage nach der Stellung zur sozialen Sache war nur die Durchbruchsstelle für eine viel weitergehende Umbesinnung.

Es ist von Interesse, wie sich die verschiedenen kirchlichen Richtungen zur Maurerstreikpredigt einstellten. Die Basler Reformer hielten sich in ihrem Urteil auffallend zurück; Ragaz publizierte seine Predigt in ihrem Blatt mit einer Fußnote, in der er persönlich die Verantwortung für das Gesagte übernahm und betonte, daß die Partei dadurch nicht festgelegt werde. Eindeutige Zustimmung aus dem Kreise der Partei erhielt er nur von C. W. Kambli aus St. Gallen. Die positiven Blätter schwiegen sich aus. Pfarrer Preiswerk aber, der Freund Blumhardts, gratulierte Ragaz zu seinem Schritt. Wahrscheinlich hörte Ragaz bei dieser Gelegenheit zum ersten Male überhaupt den Namen Blumhardts: «Besonders interessant ist, daß die Blumhardtianer eine Richtung innerhalb des ‚positiven‘ Lagers repräsentieren, die viel radikaler ist als die Reformer. So ist zum Beispiel die einzige Äußerung der Zustimmung, die mir aus hiesigen Pfarrkreisen in Bezug auf meine soziale Predigt zugekommen ist, aus dem Munde des hochpositiven A. Preiswerk zu St. Peter geworden ⁴⁶.»

3. Ragaz' Abrücken von der Reformpartei

Zwei Monate nach dem Maurerstreik, am 3. und 4. Juni 1903, besuchte Ragaz den evangelisch-sozialen Kongreß in Darmstadt. Auf dem Wege dahin suchte er in Heidelberg das Grab Richard Rothes auf. Das ist bezeichnend für seine geistige Situation: Rothes Lehre von der Auswanderung der Religion auf den Boden des Staates, seine Losung vom «unbewußten Christentum» und sein brennendes Bedürfnis nach Immanenz Gottes, nach Manifestation des Göttlichen auf dem Boden der Welt, mußten Ragaz gerade in diesen Monaten besonders beschäftigen ⁴⁷.

⁴⁴ Tagebuch IX, 6. 5. 1903.

⁴⁵ Brief an Schmiedel, der ihn offenbar gewarnt hatte, vom 27. 6. 1903. Pflüger war damals der sozialdemokratische Pfarrer der Schweiz κατ'ἐξοχήν.

⁴⁶ Brief an Schmiedel, 23. 5. 1903.

⁴⁷ Über Rothe: Karl Barth, «Geschichte der evangelischen Theologie im XIX. Jahrhundert».

Auf dem evangelisch-sozialen Kongreß traf sich wie gewöhnlich das ganze protestantische Deutschland. Ragaz verglich unwillkürlich die theologische Situation mit derjenigen in der Schweiz und stellte zu seinem Erstaunen fest, daß es zwischen den historischen Parteien, der Orthodoxie und dem Liberalismus, in Deutschland eine starke Mittelpartei gab, der die meisten jungen und lebendigen Theologen zuströmten. Sie setzte sich aus Ritschl-Schülern und Vertretern der «Neuen Theologie» zusammen; ihr Organ war die «Christliche Welt». Die Tatsache, daß hier in der Kirche eine junge, lebendige Richtung bestand, die über den traditionellen Parteigegensatz hinauswies, erfüllte Ragaz geradezu mit einem Glücksgefühl: «Unsere Zeit bietet uns das Beste, was eine Zeit ihren Kindern bieten kann: Stoff zum Kämpfen und das Gefühl, daß große Dinge im Werden sind⁴⁸.» Aus seiner Hochstimmung heraus versuchte Ragaz sofort, diesen Elan auch in die schweizerischen kirchlichen Verhältnisse hineinzutragen; sein Bericht über den Kongreß im «Protestantenblatt» forderte die jüngeren Vertreter aller kirchlichen Parteien zur Zusammenarbeit auf: Die alten, starren Parteienformen müssen fallen; «neue, größere Dinge sind da, und es wäre dringend nötig, daß alle die, welche ernstlich ein Neues, Besseres wollen, sich zusammenschließen. Wer hat den Mut, darin voranzugehen? ⁴⁹»

Der Redaktor des «Kirchenblattes für die reformierte Schweiz», Pfarrer Rudolf Liechtenhan in Buch am Irchel, nahm diese Bemerkung auf; das Kirchenblatt vertrat ja die kirchliche Mittelpartei. «So ergreifen wir gerne die von Herrn Pfarrer Ragaz angebotene Bruderhand zum Zusammenschluß, aber nicht auf dem Boden der Reform, sondern auf dem Boden der neuen, großen, ernsten Fragen und Aufgaben, die sich für unser Denken und Handeln auftun ⁵⁰.» Ragaz replizierte freudig und zugleich zurückhaltend im Protestantenblatt: Er halte eine Zusammenarbeit der jungen Leute aus allen Lagern für notwendig und wünsche eine Art Arbeitsgemeinschaft mit häufiger Kontaktnahme ⁵¹. Im Tagebuch, wo er sich freier aussprechen konnte, schrieb er beglückt: «(Er) reicht mir die Bruderhand, nur nicht auf dem Boden der Reform, gegen die er sagt, was ich auch sage ⁵².» Ein Plan, der ihn schon in den Februartagen bewegt hatte, war damit seiner Verwirklichung einen Schritt nähergekommen: die Gründung einer Zeitschrift, «die mein Werkzeug werden soll für die Arbeit, die ich tun will . . . Fehlt mir nur zweierlei: ein Mitredaktor und ein Verleger ⁵³.» Schon im Mai hatte er sich zu Gustav Benz, dem Pfarrer zu St. Matthäus in Kleinbasel, begeben, «um ihn um Mitarbeit an der geplanten Zeitschrift zu bitten, die er zusagt ⁵⁴.» Nach der Kontaktnahme mit Liechtenhan waren nun bereits

⁴⁸ «Pfingsteindrücke», Schweiz. Protestantenblatt 1903, S. 196 (C IV 8).

⁴⁹ Ebenda, S. 204.

⁵⁰ «Kirchenblatt» 1903, S. 112.

⁵¹ «Zu den theologischen Parteiverhältnissen», Schweiz. Protestantenblatt 1903, S. 222 (nicht bei Lejeune).

⁵² Tagebuch IX, 4. 7. 1903.

⁵³ Ebenda, 15. 2. 1903.

⁵⁴ Ebenda, 6. 5. 1903.

drei Leute aus den drei theologischen Lagern beisammen: Hier beginnt die Vorgeschichte der «Neuen Wege».

Mit solchen Plänen entfremdete sich Ragaz langsam seiner Partei. Er war ja nie ein kämpferischer Reformator gewesen; schon am Heinzenberg war er den orthodoxen Gemeinden des Domleschg als «Pfarrer mit dem rechten Glauben ⁵⁵» vorgekommen. In der ganzen Bündner Zeit hatte er in Opposition zu gewissen Strömungen innerhalb der Reform gestanden, die er unter die Bezeichnung «liberalismus vulgaris» zusammenfaßte, ohne damit aber je die ganze Partei zu meinen. Daß sein Kampf um eine ethische Erneuerung von seinen Gesinnungsfreunden nicht immer verstanden wurde, hatte er immer bedauert. Schon in Chur war er zur Überzeugung gelangt, daß der Liberalismus in der Schweizer Kirche seine Aufgabe im wesentlichen erfüllt habe, da eine absolute Freiheit der Verkündigung erreicht war. Basel, den Hauptkampfplatz im Schweizer Richtungskampf, hatte er mit ausgesprochenen Versöhnungstendenzen betreten: «Jedes Gramm von Energie, das wir im Parteikampf verschwenden, (ist) nutzlos verbrauchte Energie ⁵⁶.» Seit der Churer Zeit erwartete Ragaz eine religiöse Erneuerung; als einem, der in solcher Erwartung stand, schienen ihm die rein historischen Richtungsgegensätze an der wahren Situation vorbeizusprechen.

Seit dem Frühjahr 1903 hatte Ragaz einen neuen Inhalt für seine Verkündigung, hatte er in seinem persönlichen Leben die Erneuerung erlebt. Es fragte sich nun, wie sich die Reform zu ihm stellte. Ragaz war nicht gesonnen, sich damit zufrieden zu geben, daß seine Partei ihn mit seiner neuen Erfahrung tolerierte; er erwartete im Gegenteil, daß sie sich hinter ihn stelle und sein «soziales Christentum» auf ihre Fahnen schreibe. Er hoffte, daß damit der Freisinn, dessen bisherige Aufgabe ja erfüllt war, einen neuen Sinn bekomme. Hatten doch die Bemühungen der liberalen Sozialtheorie im 19. Jahrhundert bereits in diese Richtung gewiesen. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Die religiös-soziale Bewegung hat sich am Ende nolens volens doch als eigene Richtung zwischen den historischen Kirchenparteien konstituiert. Welches waren die Wesensunterschiede, welches die Entwicklungen, die dazu geführt haben? Es soll hier versucht werden, beide zu zeigen, soweit sie Ragaz selbst betreffen.

Ragaz' Gefühl für die Gemeinschaftsformen hatte sich wesentlich geändert. In Chur hatte er das ganze Volk romantisch-national als geschichtliche Macht gesehen und war sich in seinem Schoße wohlbehalten und heimisch vorgekommen. Die Arbeiter waren ihm eine Klasse unter andern, nicht eine Klasse gegen andere gewesen. Das war nun anders geworden: er hatte sich eindeutig auf die Seite einer Klasse gestellt. Die Reform aber beruhte auf dem Glauben an die Volksgemeinschaft und sah ihren Ausdruck in der Volkskirche. Die Basler Reform hatte ihre Basis ziemlich eindeutig in Mittelstandskreisen; das hatte Ragaz schon einen Monat nach seiner Ankunft deutlich erkannt: «Die Reform ist in Basel ein fremdes Gewächs, und

⁵⁵ «Mein Weg», Band I, S. 141.

⁵⁶ «Pfingsteindrücke», C IV 8, S. 204.

ich hege keinen Glauben in sie. Es gehört zur Reform nicht nur der soziale, sondern auch der intellektuelle untere Mittelstand ⁵⁷.» Über diesen Kreisen sah er nun die Gerichtsdrohung schweben: «Unser Kaufmannsstand ist reif zum Untergang . . . Und auf ihm ruht das Schicksal der Reform! ⁵⁸» Nach dem Maurerstreik hatte er das Vertrauen in diese Kreise vollends verloren; die tragenden Persönlichkeiten der Basler Reform aber konnten ihrerseits Ragaz nicht verstehen.

Dazu kamen politische Gegensätze. Ragaz fühlte schon als Sozialdemokrat; das entfernte ihn von den Reformern, die mit dem politischen Freisinn zusammen die Arbeiter aus früheren Alliierten zu gefährlichen Gegnern werden sahen ⁵⁹. Wie der politische Freisinn rückte auch die Reform von der Sozialdemokratie ab. Auch ethische Fragen trennten Ragaz von vielen Vertretern der Reformpartei. Seine Abstinenzarbeit hatte ihm schon bald das Mißtrauen einiger Kollegen eingetragen; das sah nach Sektierertum und Pietismus aus, auch wenn Ragaz den Kampf gegen den Alkohol als politische und wirtschaftliche Sozialreform führte. Als sich Ragaz mit andern Prominenten der Abstinenzbewegung einst exponiert hatte und in einer heftigen Pressekampagne angegriffen worden war ⁶⁰, deckte ihn auch das Protestantenblatt nur lau und zögernd. Prominente Freisinnige, vor allem die Professoren der theologischen Fakultät, empfanden Ragaz als Vertreter einer «düsteren Weltanschauung ⁶¹».

Hinter diesen Meinungsverschiedenheiten lag ein entscheidender theologischer Gegensatz. Er war nicht mit den bisherigen Parteischemen zu fassen und ist darum den Zeitgenossen fast durchwegs entgangen. Ragaz anerkannte die historische Methode der liberalen Bibelkritik durchwegs; er forderte auch keine Dogmen, bestand nicht auf der Gottheit Christi und auf der Jungfrauengeburt. Der Gegensatz lag auf einem anderen Gebiet. Zunächst war er im Gottesbegriff zu suchen: Die meisten Freisinnigen erlebten Gott in der Natur und in der Geschichte, ähnlich wie es Ragaz in der Churer Abschiedspredigt ausgedrückt hatte ⁶². Ragaz hatte erlebt, daß Gott unmittelbar zu ihm sprach. Ihm war der lebendige Gott aufgegangen, wenn er auch noch einige Zeit brauchte, bis er auch den Ausdruck anwandte. Für die Liberalen war die Weltgeschichte das Weltgericht; für Ragaz gab es das Gericht Gottes, das ohne Anknüpfung an historische Mächte herein-

⁵⁷ Brief an Schmiedel, 18. 6. 1902.

⁵⁸ Tagebuch IX, 2. 2. 1903.

⁵⁹ Vgl. Paul Burckhardt, «Geschichte der Stadt Basel», S. 337.

⁶⁰ Zu einem Vortrag über «Die Heuchelei in der Abstinenzbewegung» hatte sich die Basler Abstinentschaft mit Prof. Bunge, dem späteren Bundesrichter Blocher und Ragaz an der Spitze eingefunden. Ragaz verlangte vor Beginn Diskussion; als diese verweigert wurde, schrien die Abstinenten – ohne den Willen Ragaz' – den Redner nieder. Ragaz erschien darauf als Anstifter, wurde heftig angegriffen und – was er recht übel nahm – auf der Fasnachtslaterne der Barbaclique abgebildet. Vgl. «Mein Weg», Band I, S. 244; Nationalzeitung vom 12. 2. 1905, Protestantenblatt 1905, S. 80.

⁶¹ Brief an Schmiedel vom 16. 2. 1905.

⁶² Vgl. Kapitel 1, S. 76, dieser Arbeit.

brach. Die Freisinnigen empfanden pantheistisch, Ragaz sah Gott in schärfster Antithese zu vielen historisch gewordenen Zuständen, zu vielen geschichtlichen Kräften.

Von diesem zentralen Punkt aus wurden auch andere Gebiete in Ragaz' Theologie umgestaltet. Ragaz erhielt eine lebendige Eschatologie, weil er an das Eingreifen des lebendigen Gottes glaubte. Jesus wurde wichtiger; Ragaz sah in ihm eine Verkörperung des lebendigen Gottes für die Welt. Das fiel auch den Zeitgenossen auf: Paul Wernle schrieb: «Ragaz hat von Jesus . . . so geredet, daß es bis weit in die positiven Kreise hinein Widerhall gefunden hat ⁶³.»

Trotz allen diesen Gegensätzen, den gesellschaftlichen, politischen, ethischen und theologischen, hat Ragaz versucht, seine neue Botschaft in die Reformpartei hineinzutragen. Für den schweizerischen Reformtag in Schaffhausen (1904) hatte er die Festpredigt übernommen. Anknüpfend an das Gleichnis von der großen Ernte und den wenigen Arbeitern sprach er über «Das Programm Gottes für die religiöse Arbeit der Gegenwart ⁶⁴». Das bisherige Ziel der Reform, so führte er aus, sei erreicht; wenn diese nicht eine historische Partei werden wolle, müsse sie sich neue Aufgaben stellen lassen. Die neuen Aufgaben seien bereits vorhanden: «Zwei große Ströme neuen Lebens fließen durch unsere Zeit: die soziale und die religiöse Bewegung . . . Beide suchen sich. Durch die Kreise der religiös Ergriffenen geht das starke Gefühl, daß Gott sie zu den Brüdern schicke, und unter denen, die an der Hebung des Menschentums arbeiten, ist ein Sehnen nach einem Zusammenschluß in einer höchsten Einheit lebendig . . . Hier ruft Gott! . . . Jesus wandelt predigend und heilend durch die Welt . . . Wir schauen ihn nicht als den vom Geheimnis der Dreieinigkeit Umgebenen, . . . sondern als den Helfer, der durch unsere Städte und Dörfer geht, predigend das Evangelium vom Reich und heilend allerlei Seuche und Krankheit im Volk. Lasset uns mit ihm gehen! . . . Dann tragen wir wieder eine Fahne, auf der Losungen stehen, die für Jahrhunderte gelten ⁶⁵.» Man scheint mancherorts an dieser Predigt die kritische Einleitung besser als den positiven Hauptteil gehört zu haben. Ein Jahr später schreibt Ragaz, man betrachte ihn als «Skeptiker, Apostat(en) ⁶⁶». Die Autobiographie berichtet von einer Auseinandersetzung im Kreise der Reformpfarrer, wo man ihm vorgehalten habe, «man wisse nicht mehr, wie man mit (ihm) daran sei ⁶⁷».

Während sich Ragaz auf diese Art von der Reform entfernte, genoß er in steigendem Maße das Vertrauen der Orthodoxen. Ältere Basler berichten, er sei der einzige Liberale gewesen, zu dem auch überzeugte Positive in die Predigt gegangen seien. Paul Wernle, der Vermittler, schilderte Ragaz' Stellung zwischen den Parteien folgendermaßen: «Nur wer die kirchliche Lage

⁶³ «Über kirchliche Parteiverhältnisse», Kirchenblatt Nr. 43, 1904, S. 171.

⁶⁴ Schweiz. Protestantenblatt 1904, S. 194ff. (C I 5).

⁶⁵ Ebenda, S. 199ff.

⁶⁶ Brief an Schmiedel, 16. 2. 1905.

⁶⁷ «Mein Weg», Band I, S. 293.

in Basel mit ihren beiden Parteikirchen kennt, kann die Neuerung würdigen, welche das Auftreten von Ragaz am Münster uns gebracht hat. Es ist ganz richtig, daß die Gegensätze da und dort zuvor schon stark erweicht waren und daß eine Reihe gerade der positiven Pfarrer im Sinn eines an Jesus orientierten und doch durchaus undogmatischen, zukunftsfreudigen Christentums schon länger unter uns wirkten. Aber so scharf hat noch keiner von der ersten Predigt an erklärt, daß der Gegensatz von Positiv und Reformerisch der Vergangenheit angehören sollte im Interesse der neuen Aufgaben und Ziele der Gegenwart. Das in Basel Unerhörte geschah, daß ein Geistlicher reformerischer Herkunft, von der Reform ans Münster berufen, neben seinem freisinnigen Hörerkreis eine große Zahl positiver Hörer aus der ganzen Stadt unter seiner Kanzel vereinigte und beide Gruppen völlig über ihren Parteigegensatz erhob . . . Man wird . . . allgemein sagen dürfen, daß die Art, wie er auf das unmittelbare Erleben Gottes gegenüber allen Theorien, Autoritäten und Institutionen drang, und wie er aus diesem Erleben die Forderung Gottes gerade an unsere Zeit mit ebenso herbem Ernst wie zukunftsfreudiger Begeisterung schöpfte, das Neue war, das auch gerade Reformern bei ihm auffiel ⁶⁸.»

Der latente Gegensatz zwischen Ragaz und der Reform kam bei einer Basler Professorenwahl im Jahre 1905 und bei einer Berner Wahl des gleichen Jahres zum Ausdruck.

Im Dezember 1904 demissionierte Professor Bolliger, der liberale Inhaber des Lehrstuhls für systematische Theologie in Basel, um eine Pfarrstelle an einer Kirchgemeinde in Zürich anzunehmen. Die Kuratel anerkannte den Anspruch der Reformrichtung auf den Lehrstuhl; in ihrer ersten Sitzung wurden Ragaz und lic. theol. Wendland in Görlitz als Kandidaten genannt. Da man gerne einen Schweizer gehabt hätte, hatte Ragaz gute Aussichten ⁶⁹. Während man die Kandidaten anfragte, ob sie eine eventuelle Wahl annehmen könnten, was beide zusagten, bat die Kuratel die theologische Fakultät um ein Gutachten. Dort erhob sich nun ein heftiger Kampf; die Vertreter der Reformbewegung zogen Wendland vor, der schon wissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht hatte und einen akademischen Grad besaß. Die Kritik gegen Ragaz wurde von den freisinnigen Professoren angeführt ⁷⁰, die kirchliche Rechte hielt sich zurück. Die vermittelnden Theologen, vorab Paul Wernle, wollten es aber nicht zu einer Parteiwahl kommen lassen und wiesen darauf hin, daß eine Anzahl hochqualifizierter Theologen zur Verfügung stehe, die keiner der beiden Parteien verschrieben seien. Das Resultat war, daß die Mehrheit der Fakultät lic. theol. Rudolf

⁶⁸ Neue Wege 1908, X, S. 293/94.

⁶⁹ «Für Herrn Ragaz spricht seine Eigenschaft als Schweizer; diese ist wichtig, da die Studenten, die systematische Theologie hören, meist Schweizer in höheren Semestern sind, die bald ins Amt treten wollen, weshalb ein mit unseren Verhältnissen vertrauter Gelehrter an die Stelle gehört . . .» Kuratelsitzung vom 17. 12. 1904, Erziehungsakten, Protokolle T 2, 5, Staatsarchiv Basel.

⁷⁰ Protokolle der theologischen Fakultät, Sitzung vom 6. 1. 1905, ebenda O 2a. Dazu Wernle in den «Basler Nachrichten», Nr. 62 vom 3. 3. 1905.

Otto, einen später berühmten Vertreter der «Modernen Theologie», vorschlug. Man holte Gutachten der theologischen Autoritäten in Deutschland ein; A. von Harnack konnte sich zu keinem Entscheid durchringen; Ernst Troeltsch empfahl Rudolf Otto warm⁷¹. Ragaz hatte unter dem Eindruck des Fakultätsbeschlusses der Kuratel mitgeteilt, daß er wünsche, man solle bei der Wahl «von seiner Person absehen⁷²». Die Kuratel interpretierte Ragaz' Verzicht dahin, er sei geschehen, «weil er nicht gegen seinen Richtungsgenossen Wendland, dessen Wahl er gesichert hielt, auftreten wollte. Dieses Argument fällt nun für ihn weg, da die Fakultät nicht Wendland, sondern Otto in erste Linie stellt⁷³». Bei einer Enthaltung beschloß daher die Kuratel, Ragaz zur Berufung vorzuschlagen, wenn er sich nun doch bereit erkläre. Zwei Tage nach diesem Beschluß zog Professor Bolliger seine Demission zurück; es hatte sich gezeigt, daß die Zürcher Pfarrstelle doch zu anstrengend für ihn sei und ihm nicht genügend Zeit für wissenschaftliche Arbeit übriglasse⁷⁴. Unter dem Eindruck dieser Lage erklärte Ragaz, er könne eine Wahl nun natürlich nicht annehmen⁷⁵. Vier Tage später demissionierte Professor Bolliger neuerdings, um gegenüber der Zürcher Gemeinde sein Wort nicht brechen zu müssen. Nun standen sich nur noch Wendland und Otto gegenüber; die Fakultät hatte Otto bereits vorgezogen; die Kuratel schlug ihn mit Zweidrittelmehrheit vor. Im Erziehungsrat unterlag Otto aber mit drei gegen fünf Stimmen; man warf ihm vor, er «bekämpfe die liberale Richtung⁷⁶». In diesem Sinne beschloß denn auch der Regierungsrat, indem er Wendland auf den Lehrstuhl berief.

Diese verwickelte Wahlgeschichte zeigt, daß die Basler Reformer in ihrer Stellung zu Ragaz gespalten waren. Die liberalen Pfarrer Basels hatten in einer Erklärung bekanntgegeben, daß sie Ragaz wünschten; Pfarrer Böhlinger hatte in der Kuratel eifrig zu seinen Gunsten gewirkt. Der Widerstand lag offenbar bei der liberalen Gruppe in der Fakultät, den Professoren P. W. Schmidt⁷⁷, Bolliger⁷⁸ und Duhm⁷⁹. Die Wahlgeschichte hatte ein Nachspiel in der Presse: Professor Wernle griff in einem fulminanten Artikel⁸⁰ die Behörden an und beklagte, daß aus rein parteipolitischen Gesichtspunkten der hochqualifizierte Rudolf Otto nicht gewählt worden sei.

⁷¹ Briefe vom 1. 1. 1905 (Troeltsch) und 9. 1. 1905 (Harnack) im Staatsarchiv Basel. Troeltsch schreibt: «Ragaz kann ich nicht beurteilen, da ich nur Kleinigkeiten von ihm gelesen habe, auf die kein Urteil begründet werden kann. Wendland gegenüber ziehe ich ihn wissenschaftlich jedenfalls bei weitem vor.»

⁷² Kuratelsitzung vom 18. 1. 1905.

⁷³ Ebenda, Sitzung vom 2. 2. 1905.

⁷⁴ Demissionsschreiben Bolligers im Staatsarchiv Basel, Erziehungsakten Y 8.

⁷⁵ Protokoll, Kuratelsitzung vom 4. 2. 1905. – Vgl. Ragaz im Protestantenblatt 1905, S. 233.

⁷⁶ Protokoll des Erziehungsrates, S. 123, Staatsarchiv Basel, Protokolle S 4, 9.

⁷⁷ «P. W. Schmidt ist gegen mich wegen meiner ‚düsteren Weltanschauung‘, meiner Abstinenz, kurz, weil ich bin, der ich bin» an Schmiedel, 23. 2. 1905.

⁷⁸ «Bolliger bezeichnet mich als Skeptiker, Apostat», an Schmiedel, 16. 2. 1905.

⁷⁹ Vgl. «Mein Weg», Band I, S. 243/44 und 293.

⁸⁰ «Basler Nachrichten», 3. 3. 1905.

Ragaz teilte Wernles Meinung durchaus⁸¹; seine eigene Benachteiligung bei der Wahl freute ihn aber beinahe, weil er nun seiner Gemeindearbeit treu bleiben konnte⁸².

Noch im gleichen Jahr stand er erneut vor der Entscheidung zwischen Pfarramt und Professur. Er sollte – diesmal auf einen Lehrstuhl für praktische Theologie – nach Bern berufen werden. Zweimal hatte er eine Kandidatur abgelehnt und dann, dem Druck seiner Berner Freunde nachgebend, doch zugesagt. Die Berner Regierung berief ihn denn auch. Schwere Geissenskämpfe brachten ihn in den folgenden Wochen dazu, nach erfolgter Wahl von der Professur zurückzutreten. Das parteipolitische Moment – er war nämlich aus Gründen der kirchlichen Parteitaktik einem gut qualifizierten Kandidaten der positiven Richtung vorgezogen worden – spielte bei seinem Entschluß mit. Der wichtigere Grund aber war sein Bedenken gegen den akademischen Beruf, der ihm wie eine Flucht vor den eigentlichen Aufgaben der Zeit vorkam. Zudem war ihm seine Gemeinde so lieb geworden, daß er den lebendigen Kontakt mit ihr nicht verlieren wollte. «Ich erkannte in jenen schweren Tagen und Nächten, daß ich auf eine falsche Bahn geraten und in Gefahr sei, meiner Lebensbestimmung untreu zu werden. Nun habe ich mit überwältigender Klarheit erkannt, daß ich in meinem tiefsten Wesen doch Pfarrer bin und mit dem Verlassen des Pfarramtes mein Bestes verleugnete. In dieser sozial aufgeregten, religiös gärenden Zeit mich in die Stille der akademischen Tätigkeit zu flüchten, erschien mir als Untreue gegen das Ideal, dem zu dienen mein Leben ist . . . Zu diesen innersten Motiven kommen Bedenken, die aus der Wahlsituation einerseits und aus meiner religiösen und kirchlichen Haltung andererseits stammen. Die Wahlsituation ist mir erst nachträglich klar geworden . . . Ich habe immer eine Überwindung der Parteiformen verlangt und soll nun durch eine ausgesprochene Parteiwahl zu einer Stellung gelangen, die noch dazu als eine Befriedigung meines Ehrgeizes erscheint. Diese Situation anzunehmen, bedeutete eine Desavouierung meines bisherigen Tuns, eine Lähmung meiner sittlichen Energie⁸³.»

Wir bemerken denselben Gedanken, den Ragaz schon nach dem Erlebnis im Schnellzug ausgedrückt hatte: «Schluß mit den akademischen Idealen und hinein in den Kampf!» Ebenso, wie auf dem theologischen Gebiet die alte philosophisch-pantheistische Gottesvorstellung mit dem Gedanken vom lebendigen Gott kämpfte, gingen auch die praktischen Auswirkungen dieser beiden Gottesvorstellungen nebeneinander her. Der lebendige Gott rief in die praktische Arbeit, in soziale Bewegung und Seelsorge, hinein; der philosophisch-historische Gott zog auf die Seite der Spekulation, in die akademische Ruhe der Studierstube.

⁸¹ «Der Angriff Wernles ist ein wohlverdientes Gericht über die Basler Reformer», Brief an Schmiedel, 27. 9. 1905.

⁸² «Die Anfrage kam in einer Zeit, wo ich das Pfarramt lieber gewonnen als je», Brief an Schmiedel vom 16. 2. 1905.

⁸³ Hektographierter Erklärungsbrief an einige Freunde vom 2. 11. 1905.

Durch die bei der Basler Professorenwahl deutlich zutage getretenen Differenzen zwischen seiner Auffassung der Theologie und der kirchlichen Arbeit und derjenigen der liberalen Partei hatte sich für Ragaz die Möglichkeit, weiterhin innerhalb seiner Partei zu wirken, zerschlagen. Der Versuch des Reformtages von 1904, seine neuen Gedanken an die der liberalen Sozialtheologen des 19. Jahrhunderts anzuschließen und die freisinnige Richtung dafür zu gewinnen, war gescheitert. Er wollte aber die Konsequenzen dieser neuen Haltung ohne öffentliche Diskussion ziehen. «Was meine Lösung von der Reformpartei anbetrifft, so soll sie in aller Stille vor sich gehen, so viel an mir liegt, ohne Kampf und Lärm. Sie ist notwendig geworden, wenigstens vorübergehend. Ich bin der schiefen Situation satt⁸⁴.» Die Auseinandersetzungen fanden dann auch meist hinter geschlossenen Türen statt und brachen erst dann in der Öffentlichkeit aus, als sich die religiös-soziale Richtung selbständig an den kirchlichen Wahlen beteiligte, also seit der Wahl von Ragaz' Nachfolger am Basler Münster (1908)⁸⁵. Die Zwischenzeit sah die Bildung einer Gruppe von Leuten, deren theologische Ansichten zum Teil von Ritschl und der «Modernen Theologie», zum Teil von Blumhardt her bestimmt waren, und die im Sinne der «Christlichen Welt» auf schweizerischem Boden ohne Parteibildung wirken wollten. Ragaz gehörte mit Professor Paul Wernle, mit Pfarrer Liechtenhan und andern zu dieser neuen Gruppe. Erst mit der Zeit konzentrierte sich das Interesse dieser Gruppe auf die soziale Frage. Ihre Zeitung, die «Neuen Wege», die eigentlich als allgemein kirchliches Organ wie die «Christliche Welt» gedacht war, wurde damit zum Organ der religiös-sozialen Bewegung.

4. *Ragaz' Auseinandersetzung mit Naumann und der «Realpolitik»*

Der Durchbruch hatte einen ethischen und einen sozialen Koeffizienten gehabt. Als Ragaz schrieb, es sei ihm ein «soziales Christentum» aufgegangen, war ihm für diese soziale Seite seiner neuen, praktischen Theologie klar, daß es Vorbilder in dieser Richtung gab. Als interessierter Beobachter Naumanns war Ragaz also an das Vorbild der Naumannschen Sozialpolitik gewiesen, als er sich über seine neue Botschaft klar werden wollte⁸⁶.

Während Ragaz' deutschen Studiensemestern war Naumann noch nicht in Erscheinung getreten. Sein Aufstieg, durch den er bald Stoecker an Popularität und Einfluß hinter sich ließ, begann erst mit seiner Berufung an die Stelle eines Vereinsgeistlichen für Innere Mission in Frankfurt am Main (1890), und er erreichte seinen ersten Höhepunkt, als im Dezember 1894 Naumanns eigene Wochenzeitung, die «Hilfe», zu erscheinen begann. Ragaz lernte Naumann während seiner Churer Lehrertätigkeit aus der Bro-

⁸⁴ Brief an Schmiedel, 27. 9. 1905.

⁸⁵ Die weitere Entwicklung dieser Kämpfe siehe Kapitel 3, S. 158 f.

⁸⁶ Über Naumann: vgl. oben, Einleitung, S. 26 ff.

schüre «Was heißt Christlich-sozial? ⁸⁷» kennen. Spätestens vom September 1896 an war Ragaz regelmäßiger Leser der «Hilfe»; am 8. August 1896 ließ er sich durch Pfarrer Denz über Naumann berichten und übernahm dessen Eindruck von Naumanns «imponierender Gestalt und glänzender Rede ⁸⁸». Seit dieser Zeit wirkte Naumann auf Ragaz; mehr noch als das politische Gedankengut beeindruckte Ragaz der Mut, die Angriffigkeit, kurz – die Persönlichkeit des Deutschen.

Als sich über die Gründung evangelischer Arbeitervereine eine Kontroverse zwischen Carl Hilty und Naumann erhob, war Ragaz ganz auf der Seite des Deutschen. Hilty ⁸⁹, dessen Rubrik «Soziales» im «Politischen Jahrbuch der Schweiz» Ragaz schon früher als allzu reaktionär erschienen war ⁹⁰, bagatellierte die soziale Frage, wies die Kirche allein an die Aufgabe der Verkündigung und Seelsorge und sprach sich gegen die Bildung irgendwelcher kirchlicher Organisationen zur Umgestaltung der sozialen Lage aus. Naumann ⁹¹ trat ihm entgegen und stellte die Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie als der Kirche gestellte Aufgabe dar, auf die die Kirche unbedingt mit der Ausarbeitung klarer Lehrmeinungen über Eigentum und Familie einzugehen habe. Zudem schildere Hilty den Sozialismus falsch; man dürfe ihn nicht einfach aus den oft demagogisch formulierten Programmen beurteilen. Die soziale Bewegung sei nun einmal ein historisches Faktum, das bestehe und mit dem man sich auseinanderzusetzen habe. Wenn man die Lage richtig erkenne, müsse einem die Bildung christlicher Arbeiterorganisationen als richtig erscheinen.

Naumanns Gedankengänge in dieser Schrift und in der «Hilfe» entsprachen Ragaz' Gedankengängen. Die vorurteilslose Art, mit der Naumann die Sozialdemokratie als historische Macht anerkannte, entsprach dem, was wir bei Ragaz den «historischen Pantheismus» genannt haben. Wenn Naumann die Sozialdemokratie für das Volksganze und für den deutschen Staat gewinnen wollte, sprach er damit bei Ragaz die romantische Nationalbegeisterung an, die die Calvenpredigten von 1899 zeigten. Die antirevolutionäre, revisionistische Gesinnung Naumanns entsprach der des Churer Stadtpfarrers, der noch am Grabe Mettlers Vorbehalte gegenüber der sozialdemokratischen Taktik gemacht hatte ⁹². Auch Naumann war Sozialreformer, der die Besserstellung des Arbeiters «nicht von den Utopien und Dogmen eines revolutionären marxistischen Kommunismus» erwartete, «sondern von fortgesetzter politischer, gewerkschaftlicher und genossenschaftlicher Arbeit auf Grund der bestehenden Verhältnisse ⁹³». Daß sich

⁸⁷ In «Christlich-Sozial», I. Band, 1894. – Tagebuch VI, 16. 1. 1895.

⁸⁸ Tagebuch VI, 8. 8. 1896.

⁸⁹ «Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine», Bern 1896.

⁹⁰ Tagebuch VII, 22. 12. 1897.

⁹¹ «Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine. Entgegnung auf Professor Hiltys gleichnamigen Vortrag.» Bern 1896.

⁹² Vgl. Kapitel 1, S. 74, dieser Arbeit.

⁹³ § 4 der «Grundlinien für die Tätigkeit des national-sozialen Vereins», zitiert bei Herkner, «Arbeiterfrage», Band II, S. 183, Anmerkung (8. Auflage, Berlin 1922)

Naumann um 1895 unter anderem wegen des Antisemitismus von Stoecker getrennt hatte, wirkte auf Ragaz wie eine nachträgliche Bestätigung seines eigenen Urteils aus dem Berliner Semester ⁹⁴.

Trotz allen diesen sachlichen Berührungspunkten übte Naumann nicht als Politiker, sondern als Prophet den größten Einfluß auf Ragaz aus. Seine Versuche, «Jesus den Volksmann ⁹⁵» wieder in den Mittelpunkt allen Lebens zu stellen, sprachen Ragaz stark an; auch in seiner eigenen Ethik ⁹⁶ versuchte dieser ja, anstatt abstrakter Theorien die Nachfolge Jesu ins Zentrum zu rücken. Daher bezeichnete Ragaz Naumann als den «machtvollsten Propheten . . . männlichen Christentums ⁹⁷». «Nicht an die rein soziale, sondern an die religiöse Seite seiner Wirksamkeit denken wir dabei. Er hat, wie mir scheint, gewaltiger als irgend einer gezeigt, daß Jesus nicht nur der milde Tröster der Mühseligen und Beladenen ist, . . . sondern vor allem auch der Geißelschwinger, der Herr der Starken, der Held. Von ihm können wir lernen, das Christentum auch für Männer . . . zu lehren, von ihm auch die Anwendung der Ewigkeitsworte Jesu auf die Sehnsucht und Not der Zeit ⁹⁸.»

Ragaz verfolgte Naumanns Kämpfe mit lebhaftem Interesse. Die Wahlniederlage von 1898 stimmte ihn «tieftraurig ⁹⁹». Der Bericht über die Palästinareise, der später in erweiterter Form Naumanns Buch «Asia» füllte, gab Ragaz «viel zu denken ¹⁰⁰». In Palästina war ja Naumanns Überzeugung, daß sich Jesu Vorbild und seine Worte auf die Lage der Gegenwart anwenden lassen, ins Wanken geraten. Als er den Wert der Ethik Jesu für die sozialen Fragen der Gegenwart immer mehr zu bezweifeln anfang und dem in seinen «Briefen über die Religion» Ausdruck zu verleihen begann ¹⁰¹, notierte Ragaz im Tagebuch: «Hochwichtiger Brief von Naumann in der ‚Hilfe‘! Die Ethik Jesu ist etwas Eigenes, Großes, Unverlierbares, aber sie läßt große Fragen ungelöst, namentlich die politischen. Man soll nicht Christentum und Politik zu leichthin in eine Einheit zusammenschmelzen wollen. Man schadet damit am meisten dem Christentum. Das sind wahrhaft befreiende Gedanken; nicht das letzte Wort, aber ein Wort, das weiter hilft ¹⁰².» Schon am Tage darauf sind aber seine Überlegungen weiter gediehen, die Kritik meldet sich: «Ich kann ihm allerdings bei dem Versuche nicht folgen, Jesus ganz aus den sozialen Verhältnissen von Galiläa zu erklären ¹⁰³.»

⁹⁴ Vgl. Kapitel 1, S. 56 f., dieser Arbeit.

⁹⁵ Eine Schrift Naumanns von 1894 trägt diesen Titel.

⁹⁶ «Evangelium und moderne Moral», 1897, vgl. Kapitel 1, S. 66, dieser Arbeit.

⁹⁷ Ebenda, S. 77.

⁹⁸ Ebenda, S. 78.

⁹⁹ Tagebuch VIII, 18. 6. 1898.

¹⁰⁰ Tagebuch VIII, 28. 11. 1898.

¹⁰¹ Zuerst erschienen in der «Hilfe» in den ersten Nummern des Jahrgangs 1903, dann separat in Buchform: «Briefe über die Religion», 1903.

¹⁰² Tagebuch IX, 22. 5. 1903.

¹⁰³ Brief an Schmiedel, 23. 5. 1903.

Dann kam Naumanns Niederlage in der Reichstagswahl von 1903. Ragaz notiert: «Abends mit Betrübnis erfahren, daß nur ein Nationalsozialer in Stichwahl kommt, vielleicht nicht einmal Naumann. Im übrigen gewaltiger Fortschritt der Sozialdemokraten. Das sind entscheidende Dinge! ¹⁰⁴» Als dann Naumann seine Partei auflöste und in die liberale Vereinigung übertrat, hieß es im Tagebuch: «Ein Banquerott! Ach Gott, wie soll man noch an das Große glauben in dieser Welt? ¹⁰⁵» Die «Briefe über die Religion» und die Reichstagswahlen trafen Ragaz nach dem Erlebnis im Zug und nach dem Maurerstreik, also in der entscheidenden Phase seiner Basler Jahre.

Einen halben Monat nach den Wahlen veröffentlichte Ragaz im «Protestantenblatt» einen Artikel, in welchem er es unternahm, vom neugewonnenen Gesichtswinkel aus die deutschen Wahlen zu kommentieren ¹⁰⁶. In der Maurerstreikpredigt hatte er schon ausgesprochen, daß die «Sozialdemokratie aus dem Herzen Gottes hervorgegangen» sei, daß hinter ihr «das Weben und Walten des lebendigen Gottesgeistes» sichtbar werde. Es überrascht also nicht, daß er in den gewaltigen Fortschritten der deutschen Sozialdemokraten die Hand Gottes sah. Daß bei den selben Wahlen das religiös fundierte Zentrum Bestand hatte, der bürgerliche Liberalismus aber zusammenbrach, zeigt ihm, daß die soziale und die religiöse Bewegung «die wirklich lebendigen Kräfte der Gegenwart» waren. Nun hieß es, darauf hinzuarbeiten, daß die soziale und die religiöse Bewegung «zu einem Strom zusammenfließen». Und Naumann? Ragaz' Verehrung für ihn war sich gleichgeblieben: «Naumann», sagt er, ist ein Mensch, «den wir vielleicht den besten deutschen Mann der Gegenwart nennen dürfen.» Sein Mißerfolg «ist ein schweres Los – und doch vielleicht nicht ohne Gerechtigkeit». Naumann war auf einen Irrweg abgekommen, als er, der Prophet, seine eigentliche Sendung verließ und sich in Realpolitik einließ. Realpolitik – das war Naumanns Eintreten für ein starkes Kaisertum, für Deutschlands wirtschaftliche Expansion, für die Heeres- und Flottenpolitik, welche er zusammen mit seinem Freunde Max Weber für entscheidend wichtig hielt und für die er auch die Sozialdemokratie hatte gewinnen wollen ¹⁰⁷. Von dieser Realpolitik aus war Naumann zur Auffassung gekommen, daß die Politik eigenen Gesetzen gehorche, womit er Luthers Lehre von der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Dinge aufnahm ¹⁰⁸.

Dieser Realpolitik hielt Ragaz die prophetische Politik gegenüber: «Propheten sind nicht dazu berufen, für Realpolitik, Kaisertum, Flotte zu werben

¹⁰⁴ Tagebuch IX, 17. 6. 1903.

¹⁰⁵ Tagebuch IX, 31. 7. 1903.

¹⁰⁶ «Was sagen uns die deutschen Reichstagswahlen? Eine Meinung darüber.» Schweiz. Protestantenblatt 1903, S. 220ff. (C III 2).

¹⁰⁷ Naumann: «Wir brauchen einen Sozialismus, der sich dadurch als regierungsfähig erweist, daß er dem Vaterland ein starkes Heer und eine starke Schlachtflotte gewährt», zitiert bei Herkner, a. a. O., II. Band, S. 182.

¹⁰⁸ Naumann: «Wir brauchen einen Kaiser, der fromm ist bis in die Knochen, aber uns würde bange sein, sobald das Religiöse in engerem Sinne die politische Leistungskraft auch nur im geringsten berühren würde.» Hilfe 1898, Nr. 5.

und das Zuschauen beim Armeniemord zu verteidigen.» Mit dem Fortschreiten des Reiches Gottes verlieren Dinge wie Machtpolitik und Kaiserum ihre Bedeutung, denn das Reich Gottes ist «Ausweitung und Vertiefung des Menschentums» und «durchbricht Nationalitätsschranken». Naumanns Irrweg war also sein Glaube an die historischen Mächte, die sich in dem Nationalstaat und im Gedanken der nationalen Macht manifestierten. «Naumann dient, wie mir scheint, einem falschen Gotte ¹⁰⁹.» Naumann steht – so führt Ragaz aus – noch auf der polytheistischen Stufe der Gotteserkenntnis; sein Nationsbegriff und auch sein Staatsbegriff tragen religiöse Weihe. Das Reich Gottes aber, von dem die Propheten zu reden haben, ist überstaatlich, übernational. «Jesus will größer werden in der Welt – das sagen uns die Zeichen der Zeit. Und das ist gute Botschaft.»

Ragaz hatte es früher beim Armeniemord schon gestört, daß Naumann das Einverständnis des deutschen Kaisers mit der Pforte gutgeheißen hatte. Nun, im Jahre 1903, wurde es für Ragaz klar: Naumann war nicht mehr der Prophet, nicht mehr der religiös bedeutsame Nachfolger Christi, der Jesu Gesetze in der Gegenwart zu verwirklichen suchte. Naumann glaubte an eine Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens. Er war Politiker geworden und konnte nun ausführen: «Wie soll ich sagen, daß Bismarcks Vorbereitung des schleswig-holsteinischen Krieges ein Dienst des Reiches Jesu Christi sei? Das bringe ich nicht fertig. Aber ich bewundere diese Vorbereitungen trotzdem. Es fällt mir nicht ein, sie zu beklagen. Das ist die innere Lage, aus der heraus ich sage: nicht alle Pflichterfüllung ist christlich. Bismarck tat, was er mußte, denn sein Beruf war die Pflege der Macht. Diese Pflichterfüllung ist nicht ohne weiteres Nachfolge Christi ¹¹⁰.» – «Sobald wir sagen, wir hätten nur das Prinzip der Liebe, kommen wir nie dazu, frei vor Gott und Welt etwas zu tun, was als Härte wirkt. Solches zu tun ist aber oft um des Lebens willen nötig ¹¹¹.» Es entstand eine Kluft zwischen der Ethik Jesu Christi und den politischen Notwendigkeiten. Naumann stellt sich auf die Seite der politischen Notwendigkeit. Der Christ hat sich in der Welt des Staates nicht an die Ethik des Evangeliums, sondern an die harten Gesetze der Macht zu halten. Dabei war für Naumann die Kluft insofern etwas vermindert, als auch im staatlichen Leben wie überall in den historischen Mächten Gott sichtbar wurde. Naumann hätte Ragaz' Calvinpredigt wahrscheinlich gutgeheißen, denn auch für den Deutschen sprach Gott aus der Geschichte der Nation. Für Ragaz war diese Stufe des nur geschichtlich sich offenbarenden Gottes erledigt. Die aus der Geschichtsgläubigkeit fließende Eigengesetzlichkeit des Staates galt für ihn nicht mehr: durch den Einbruch des Reiches Gottes drang die Ethik auch in die Politik ein. Gott, der lebendige Gott, erhob Anspruch auf die Politik, den Staat, auf alle weltliche Wirklichkeit. Die lutherische Lehre von der «reinen Spiri-

¹⁰⁹ «Was sagen uns . . .», S. 222.

¹¹⁰ Zitiert bei Heuß, a. a. O., S. 144.

¹¹¹ Ebenda.

tualität und Innerlichkeit der Kirche und der Zuweisung aller äußerlichen weltlichen Dinge an die Vernunft, die Fürsten, die Obrigkeit ¹¹²» konnte vom Reich Gottes her nicht mehr angenommen werden. Der lebendige Gott rief zu einem Staatsdenken auf, das Calvin oder Zwingli viel näher kam: es galt, das «Soli Deo Gloria» in die Welt hineinzutragen.

Dabei darf die besondere Art der Eschatologie bei Ragaz nicht übersehen werden. Das Hereinbrechen des lebendigen Gottes in die Geschichte empfand Ragaz als Gericht. Naumann hatte nur die Eschatologie des Geschichtsgläubigen: Er leitete die Zukunftserwartung aus historischen Prämissen ab. Naumann hatte Gott hinter sich, er hörte ihn aus der Geschichte sprechen. Ragaz stand in der Erwartung des kommenden lebendigen Gottes: «Das Evangelium ist zur Hälfte eine große Hoffnung . . . Vor uns der Tag und hinter uns die Nacht! ¹¹³» «Gott vor uns – darum alles hell. Weil er vor uns ist, schreiten wir vorwärts ins Licht ¹¹⁴.»

In der Schrift «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart» von 1906 stellte Ragaz den Unterschied zwischen einer ruhenden und einer vorwärtsdrängenden Form der Religion dar ¹¹⁵. Das ruhende Element sieht er in jenen Kirchen verkörpert, die wesentlich rückwärts gewandt sind und sich an den geschehenen Heilstaten orientieren. Dynamische Religion tritt ihm in Franziskus, den Täufern und in der reformierten Kirche entgegen. Sie ist gekennzeichnet durch die Betonung der Nachfolge, durch die Hoffnung auf das Gottesreich . . . «Statt der Kirche als ruhender Heilsanstalt fordert sie das Gottesreich . . . Diese Frömmigkeit ist sozial. Ihr tönen in den Ohren die Worte der Bergpredigt, die Verheißung von der Lösung der Ketten . . . Sie kann nicht anders als glauben, daß diese Verheißungen wahr werden müssen . . . Gott ist am Werke, und wir sollen mit ihm arbeiten, daß die Welt seiner Herrlichkeit voll werde ¹¹⁶.» Ernst Troeltsch hat diese Unterscheidung mit großer Freude zur Kenntnis genommen ¹¹⁷ und darauf hingewiesen, daß Ragaz die von ihm geschilderte und geforderte vorwärtsdrängende Religionsform zwar nicht geradezu mit der Sekte identifiziere, aber sie durch den Hinweis auf die Täufer und Franziskus eigentlich doch in die Nähe der Sekte rücke.

¹¹² Ernst Troeltsch, «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen». Gesammelte Schriften, Band 1 und 2, Tübingen 1912, S. 585. Luthers Lehre von den zwei Reichen war übrigens, im Gegensatz zu der Naumanns, von der Stärke der eschatologischen Erwartung geformt worden. Naumanns Eschatologie erwartet keinen Einbruch Gottes von außen, sondern nur die Weiterentwicklung der geschichtlichen Mächte, in denen Gott wirkt.

¹¹³ Osterpredigt 1905: «Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?», im Sammelband der späteren Basler Predigten «Dein Reich komme», 1. Auflage, S. 91.

¹¹⁴ Silvesterpredigt 1906, ebenda, S. 200.

¹¹⁵ «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart», Basel 1906, S. 20f. (A 19).

¹¹⁶ Ebenda, S. 23.

¹¹⁷ Soziallehren, S. 365, Anmerkung. Ragaz war sich terminologisch über diesen Unterschied an einer Schrift Troeltschs klar geworden, vgl. «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart», S. 23, Anmerkung.

Damit ist es möglich, den Unterschied zwischen Ragaz' Religiosität und derjenigen Naumanns mit den von Troeltsch herausgearbeiteten verschiedenen Formen religiöser Gemeinschaftsideale zu bezeichnen. Naumann verkörpert den Kirchentypus der Frömmigkeit: die Gnade ermöglicht es dem Christen, auch einen so tiefen Widerspruch wie den zwischen Politik und Ethik zu tragen. Der Blick ist wesentlich rückwärts gewendet, um sich an der einmal vollzogenen Erlösung zu orientieren. Ragaz gehört auf die Seite der Ketzer. Seine Betonung der Eschatologie, sein ethischer Rigorismus passen gut zum ketzerischen Typus. Dahin gehört auch sein Voluntarismus: Die Ketzer haben mehr als die Gnade immer wieder die Nachfolge ins Zentrum gestellt. Vielleicht ist sogar Ragaz' Einverständnis mit der Trennung von Kirche und Staat in Basel, die schon zur Zeit seines Basler Aufenthaltes diskutiert wurde, so zu erklären.

Es gibt einen interessanten Einzelzug in der Geschichte des bewegten Frühlings 1903, der diesen Sachverhalt illustriert. Zwischen dem Erlebnis im Zug und dem Maurerstreik wollte Ragaz nicht nur eine Zeitschrift zur Propagierung seiner neuen Gedanken gründen¹¹⁸, sondern er plante auch die «Gründung eines Bundes, besonders für junge Leute, der das neue Menschtum, wie es in meiner Seele lebt, verwirklichen soll, so gut er kann. Eine Art Orden, moderner Ritterorden, soll es sein. Noch hat die Sache nicht klarere Gestalt angenommen¹¹⁹.» In den nächsten Monaten wird dieser Plan immer wieder erwogen. Erst am 2. Oktober 1904 meldet Ragaz einen «Mißerfolg der neuen Gemeinschaft¹²⁰.» Der geplante Ritterorden hätte, soviel läßt sich wohl sagen, vor allem eindeutige ethische Gesetze bekommen, denn der Plan war aus dem Entsetzen über die moralische Verworfenheit jenes jungen Kaufmanns entstanden. Der «Ritterorden» blieb nicht der einzige Versuch von Ragaz, seiner ketzerischen Gesinnung auch eine organisatorische Verwirklichung folgen zu lassen.

5. Klärung der Begriffe durch Hermann Kutters Schriften

In den gleichen Monaten, die die Abwendung von Naumann brachten, stand ein neuer Prophet auf, der in der Frage der Realpolitik und in der Frage der Eschatologie das aussprach, was Ragaz bereits besaß, aber noch nicht immer klar ausdrücken konnte. Hermann Kutter begann durch seine stark beachteten Bücher zu wirken und die Kirche in ungeheurem Maße aufzuwühlen.

Hermann Kutter (1863–1931) entstammte einer Berner Pfarrerrfamilie, die stark im Pietismus verwurzelt war. Von 1887 bis 1898 amtierte er als Pfarrer in Vinelz am Bieler See, dann wurde er nach Zürich-Neumünster berufen, wo er bis zu seinem Rücktritt als Gemeindepfarrer (1926) wirkte.

¹¹⁸ Tagebuch IX, Woche vom 8. bis 15. 2. 1903, vgl. oben S. 87 f.

¹¹⁹ Ebenda.

¹²⁰ Tagebuch IX, 2. 10. 1904, eine der letzten Äußerungen des Tagebuches.

In der Vinelzer Zeit erwarb er sich mit einer Arbeit über Clemens Alexandrinus die Würde eines Lizentiaten der Theologie. Noch vor seiner Übersiedelung nach Zürich aber lernte er Christoph Blumhardt kennen; er hat ihn wiederholt in Bad Boll besucht. Blumhardt führte ihn aus dem Pietismus, bei dem das Schaffen der eigenen Seligkeit dominiert, in die Weite des Harrens auf das Reich Gottes. Als Blumhardt 1899 in die sozialistische Partei eintrat, scheinen sich die Beziehungen zwischen ihm und Kutter etwas abgekühlt zu haben ¹²¹.

Kutter war, im Gegensatz zu Blumhardt, philosophisch lebhaft interessiert. Schon als er Gymnasiast in Bern war, bildeten Platos Dialoge seine Lieblingslektüre. Sein erstes Hauptwerk, «Das Unmittelbare», nimmt sich denn auch teilweise wie eine philosophische Deutung Blumhardtscher Gedanken aus ¹²². Kutter stellt allen abgeleiteten, intellektualistischen Spekulationen das unmittelbare, wahre Leben gegenüber. «Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Religion, Pessimismus und Weltschmerz . . . verlieren mehr und mehr ihre narkotische Wirkung, – immer elementarer dringt das Verlangen nach dem verlorenen Leben durch die Seele der modernen Welt ¹²³.» Er fordert «keine Flucht ins Weite, sondern die schöpferische Ausgestaltung des Augenblicks. Keine Träume in Vergangenheit und Zukunft, nein, das ewige Erleben des *Augenblicks*. Keine Vermittlungen irgendwelcher Art, nein, nur das Unmittelbare, – . . . das unserer Zeit höchstes Verlangen ist ¹²⁴.»

Das Hindurchdringen in die neue Welt des Unmittelbaren ist nur dem Willen, nicht dem Intellekt gegeben; «der moralische Wille kommt in seinem Streben nach dem Unmittelbaren zu seinem reinsten Ausdruck ¹²⁵», daher untersucht Kutter alle Formen des Willens, die er in der Gegenwart am Werk sieht. Im Abschnitt über die Moral spricht Kutter von den gesellschaftlichen Zuständen und von der Kritik, die die Sozialdemokratie an ihnen übt.

Kutter faßt den Willen zur Umgestaltung, den die Sozialdemokraten verkörpern, als einen Einbruch des Unmittelbaren in die «Düsterheit und Schlechtigkeit» der gesellschaftlichen Zustände hinein. Bei den Sozialisten «weht ein großer Geist, ein Geist, der einer neuen Gestaltung der Dinge entgegentreibt, ein Geist, nicht der Apathie, nicht der überreizten Satttheit, nein, des hoffnungsfreudigsten Schaffens, froher, begeisterter, glaubensstarker Energie ¹²⁶». Die Anklagen der Sozialisten werden wiedergegeben und gebilligt; ihr historischer Materialismus ist eine «Befreiung von Idealen ¹²⁷» und damit eine Kraft, die für die freie Persönlichkeit Raum schafft und Platz macht für das Erlebnis des Unmittelbaren, dem die intellektua-

¹²¹ Persönliche Mitteilungen Pfarrer Hermann Kutters, Basel.

¹²² «Das Unmittelbare, eine Menschheitsfrage», Berlin 1902.

¹²³ Ebenda, S. VI.

¹²⁴ Ebenda, S. X.

¹²⁵ Ebenda, S. 268.

¹²⁶ Ebenda, S. 224.

¹²⁷ Ebenda, S. 231.

listischen Ideale im Wege standen. Der Atheismus der Sozialdemokratie stört Kutter nicht: auch der Verkündiger des Unmittelbaren und Absoluten ist gegenüber der dogmatisch formulierenden und organisatorisch einengenden Kirche sehr kritisch: «Solange es . . . die Kirche . . . fertig bringt, . . . die Sozialdemokratie totschweigen zu wollen, die Sozialdemokratie, die einzig noch an die ursprünglichen Impulse Christi erinnert – solange ist der Ingrimms des sozialistischen Atheismus, der lieber keinen Gott will als den einer solchen Gesellschaft, vollkommen im Recht ¹²⁸.»

Auch in wirtschaftlichen Fragen billigt Kutter vom Unmittelbaren her die sozialistischen Meinungen. Die gemeinschaftliche Lösung der Besitzfrage ist «nicht weniger als die Forderung der Menschenwürde selbst ¹²⁹». Die klassenlose Gesellschaft erst ermöglicht der unmittelbar lebenden Persönlichkeit eine volle Entfaltung: «In der sozialen Frage strebt der Mensch zur Herrschaft. Sie ist die Revolution des Menschen gegen die Tyrannei der Sachen. Sie bedeutet die Freiheit von allem, was nicht menschlich ist ¹³⁰.» «Entweder der Mensch oder das Geld; die Persönlichkeit oder der Besitz ¹³¹.»

In gewissen Einzelfragen billigt Kutter die sozialdemokratischen Gedanken nicht; für die ökonomischen Fragen gelten ihm im Grunde Eduard Bernstein und der amerikanische Bodenreformer Henry George mehr als die großen Marxisten. Marx und Engels aber sind nach seiner Meinung Propheten, sie vertreten «das Erbe der Kantschen und Fichteschen Spekulation, die Blüte des langsam reifenden Christentums ¹³²». Die ganze Sozialdemokratie begreift er als eine Bewegung aus dem Unmittelbaren heraus und auf das Unmittelbare zu. Und wenn er am Schluß seines Buches den in Jesus Christus geoffenbarten lebendigen Gott als den reinsten Ausdruck des Unmittelbaren darstellt, ist er damit nicht nur beim Mittelpunkt von Blumhardts Verkündigung angelangt, sondern er sagt damit im Grunde auch bereits, was er in seinem nächsten Buch in aller Deutlichkeit darstellen wird, nämlich daß die Sozialdemokraten ihren Impuls vom lebendigen Gott her erhalten haben, daß «sie müssen».

Ragaz bekam «Das Unmittelbare» in den Tagen der Maurerstreikpredigt in die Hand ¹³³. Er berichtet Schmiedel von Kutter, «dessen Werk mir als hochbedeutsame Leistung erscheint und mir viel zu denken gibt ¹³⁴». Daß ihm das Buch in seiner Lage, wo er sich von der liberalen Auffassung abzuwenden anfang und wo ihm auch Naumann fraglich zu werden begann, als Bestärkung wertvoll war, versteht sich leicht. Kutter lieb vielen seiner Erlebnisse die Worte, mit denen er sich über das klar werden konnte, was in

¹²⁸ Ebenda, S. 234.

¹²⁹ Ebenda, S. 240.

¹³⁰ Ebenda, S. 261.

¹³¹ Ebenda, S. 267.

¹³² Ebenda, S. 267.

¹³³ Tagebuch IX, Gesamtbericht über die Zeit vom 4. 4. 1903 bis zum 3. 5. 1903. Dort erscheint der Maurerstreik an erster, Kutters Buch erst an vierter Stelle. Ist das eine chronologische Reihenfolge oder eine nach der Wichtigkeit der Dinge?

¹³⁴ Brief an Schmiedel vom 23. 5. 1903.

ihm vorging. Die Abwendung von den wissenschaftlichen Idealen und die Hinwendung zum sozialen Christentum nach dem Erlebnis im Zug war ja eine Entwicklung vom Mittelbaren zum Unmittelbaren gewesen. Da leistete ihm nun Kutters Buch außerordentliche Dienste, wenn es galt, sich über das Erlebte klar zu werden. Noch der reife Ragaz, der sich von Kutter bereits getrennt hatte, war für das Buch dankbar: «Ich schätze für meine Person sein erstes aufsehenerregendes Buch ‚Das Unmittelbare‘ von allen seinen Schriften am meisten¹³⁵.» Durch Kutter hat Ragaz in diesem Buch ja auch indirekt von den Gedanken jenes Mannes Kenntnis erhalten, der später für ihn eine ganz außerordentliche Bedeutung erhalten sollte, Kenntnis von der Botschaft Christoph Blumhardts.

«Das Unmittelbare» erregte Philosophen und Theologen; der breiten Öffentlichkeit aber blieb es wegen seiner philosophischen Methode und Terminologie weniger zugänglich. Historisch wirksam wurden Kutters Gedanken in seinem nächsten Werk, der Kampfschrift «Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft», die auf Weihnachten 1903 erschien. Diese Schrift ist die eigentliche Stiftungsurkunde der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung und verdient deshalb im Rahmen dieser Arbeit eine kurze Darstellung, wenn sie auf Ragaz auch weniger stark als das «Unmittelbare» wirkte¹³⁶.

Das Büchlein zeichnet sich durch einen leichtverständlichen Stil, einen mitreißenden, prophetischen Duktus und oft auch durch eine etwas rhetorische Sprache aus. Das erklärt die Breitenwirkung dieses Werkes, das ja größtenteils Gedanken ausbreitete, die das «Unmittelbare» bereits angedeutet hatte. Der philosophische Begriff des Unmittelbaren war hier zum theologischen des lebendigen Gottes geworden. Der lebendige Gott wird verkündigt; er ist undogmatisch, untheologisch, unkirchlich, vital, weltumgestaltend. Als objektive Realität ist er nicht auf die Anerkennung der Menschen angewiesen – der Atheismus der Sozialdemokraten «macht ihm also nichts aus». Im Gegenteil: die Sozialdemokraten, welche von einem unmittelbaren Müssen vorwärtsgetrieben werden, sind dem lebendigen Gott näher als die im Mittelbaren steckengebliebene Kirche. Ihr Müssen fließt aus dem lebendigen Gott, ist unbewußtes Christentum. Ihr Atheismus ist eine gerechtfertigte Wendung gegen Kirche und Christenheit, welche kein solches Müssen mehr haben. «Was die Kirche tun sollte, das tun die Sozialdemokraten. Wo Gott wohnen sollte, da bleibt er ferne, und wo man ihn nicht anerkennt, da wohnt er¹³⁷.» Die Sozialdemokratie ist also ein Gericht Gottes an der Christenheit und vor allem an der Kirche. «Die Kirche . . . ist vom Mammonismus beherrscht¹³⁸» und hat damit den lebendigen Gott verloren. Sie wollte das Christentum dem natürlichen Menschen zugänglich

¹³⁵ «Sinn und Werden der religiös-sozialen Bewegung», 1931, S. 17 (A I 36).

¹³⁶ Das Buch erschien in Zürich. Die Jahreszahl 1904 auf dem Titelblatt ist buchhandelstechnisch bedingt.

¹³⁷ Ebenda, S. 43.

¹³⁸ Ebenda, S. 71.

machen, ihm «möglichst viel Bürgerrecht in dieser Welt erobern¹³⁹», und hat es damit seiner Unmittelbarkeit entkleidet und soweit entstellt, daß es den Sozialdemokraten als «Feigenblatt für reaktionäre Bestrebungen¹⁴⁰» vorkommen muß. Daher hat die christliche Gesellschaft auch kein Recht, sich gegen den Revolutionsglauben der Sozialdemokraten zu wenden: der Einbruch des Absoluten vollzieht sich immer in revolutionären Formen. «Die gewaltsamste Revolution ist der lebendige Gott, der rücksichtsloseste Umstürzler ist er¹⁴¹.» So kam Kutter zu einer Auffassung der Sozialdemokraten, die alles übertrifft, was bisher von christlicher Seite Günstiges über sie gesagt worden war: «Wer hat besser als sie das Wort des Herrn verstanden: ‚So wahr ich lebe, die ganze Welt wird meiner Herrlichkeit voll werden‘? Groß, wahr, notwendig ist, im Lichte des lebendigen Gottes betrachtet, was sie erstreben, erkämpfen! Ja, es ist so: Gottes Verheißungen erfüllen sich in den Sozialdemokraten: *Sie müssen*¹⁴².»

Das Buch machte gewaltiges Aufsehen. Am günstigsten beurteilte es Rudolf Liechtenhan im «Kirchenblatt»: Er bezeichnete es als «eine gewaltige Bußpredigt», die zwar die Sozialdemokratie idealisiere, dafür aber wenigstens die christliche Gesellschaft so darstelle, wie sie sei. Das Buch sei gewiß einseitig, aber «von der schroffen Heftigkeit, welche allein etwas Großes ausrichtet in der Welt¹⁴³».

Die kirchliche Linke begrüßte das Buch zunächst (einen «Hammerschlag an die Glocke der Kirche» nannte es Pfarrer Hans Baur¹⁴⁴), sah aber sein Hauptanliegen in der Bekämpfung der Orthodoxie: «Verfasser kommt von der kirchlichen Rechten her. Aber gerade dieses Buch wird ihn mit der Rechten zerfallen machen.» Andere Freisinnige fanden aber schon bald, das Buch enthalte «eine Menge der ärgsten Übertreibungen¹⁴⁵».

Die kirchliche Rechte fiel in scharfem Ton über Kutter her. «An Einseitigkeit schwer zu übertreffen» ist sein Werk nach dem Urteil Professor C. von Orellis¹⁴⁶. Kutter übersehe, daß es um eine Besserung der Herzen, nicht um eine solche der Zustände gehe. Theologisch bedenklich sei, daß Kutter keine Realität der Sünde anerkenne. Auch Christus habe auf die jenseitige Welt vertröstet und sich von der diesseitigen abgekehrt. «Man kann das Himmelreich nicht stürmen. Geduld ist not¹⁴⁷.»

¹³⁹ Ebenda, S. 74.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 74.

¹⁴¹ Ebenda, S. 97.

¹⁴² Schlußworte, ebenda S. 261.

¹⁴³ Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1904, Nr. 10.

¹⁴⁴ Schweiz. Protestantenblatt 1904, Nr. 3.

¹⁴⁵ So Alfred Altherr im Schweiz. Protestantenblatt 1904, S. 14 und 63.

¹⁴⁶ Kirchenfreund 1904, Nr. 2.

¹⁴⁷ Nach dem Erscheinen des Buches ging eine Deputation von positiven Mitgliedern der Kirchenpflege Neumünster zu Kutter und forderte ihn zum Rücktritt auf. Protestantenblatt 1904, S. 63 und 80; bei seiner nächsten Wiederwahl rettete ihn nach Nigg, «Geschichte des religiösen Liberalismus», S. 386, und Nigg, «Hermann Kutters Vermächtnis», Bern 1941, nur das Eintreten der Reformen.

In Deutschland äußerte sich Pfannkuche in der «Christlichen Welt» noch ziemlich günstig: «Ein ehrlicher Ausbruch des religiös-sozialen Enthusiasmus, aber es ist schwach im nüchternen Denken . . . Etwas von diesem Feuer tut uns besonders not, seit Naumann ganz unter die verständigen Menschen gegangen ist . . . Einen Propheten widerlegt man nicht logisch; man glaubt ihm, oder man glaubt ihm nicht, oder man schweigt nachdenklich still. Letzteres ist Kutter gegenüber am Platz ¹⁴⁸.»

Naumanns «Hilfe» kritisiert vor allem Kutters Ausführungen über Naumann: Das Buch «ist nicht nur offen und freimütig, es ist hart . . . Man hört die Sozialdemokratie höhnen und jubeln. Sie wußte bis heute gar nicht, daß sie so fromm ist. Sie kommt sich selbst wunderlich vor in dem wunderlichen Mantel, den ihr dieser Pfarrer umwirft ¹⁴⁹.»

Bei den schweizerischen Sozialdemokraten machte das Buch Furore. In sieben aufeinanderfolgenden Leitartikeln würdigte der «Basler Vorwärts» das Buch und gab viele Zitate daraus ¹⁵⁰. Auch die anderen sozialdemokratischen Blätter gingen mehr oder weniger ausführlich auf Kutters Gedanken ein.

Wie nahm Ragaz dieses Werk Kutters auf?

«Manche von uns sind in einer recht öden Zeit jung gewesen. Die Welt schien so fertig zu sein . . . Da hebt sich in geistigem Erdbeben der Boden unter unseren Füßen, . . . und es eröffnen sich neue Fernen. Ja, Gott sei Dank, es ist wieder eine Freude zu leben ¹⁵¹.» So beginnt ein Artikel, in welchem Ragaz nach gründlicher Überlegung zu Kutters Werk Stellung nimmt. Leider fehlen uns seit dem Herbst 1903 die Tagebücher; wir können uns aber aus anderen Quellen einigermaßen ein Bild über Ragaz' Reaktion machen. Schon am 19. Januar 1904 sprach er vor dem Freisinnigen Münsterverein über Kutters Buch, «Eine neue Stimme über Christentum und Sozialdemokratie ¹⁵²». Es sei der Stolz der Reformtheologie, daß sie von Anfang an der sozialen Bewegung offen gestanden habe, führte er aus; sie müsse nun aber ernstlich dafür sorgen, daß sie «ihre Erstgeburt nicht verliere». Es sei gewiß die wichtigste Aufgabe für die Kirche der Gegenwart, das Vertrauen der Arbeiterschaft wieder zu gewinnen. In dieser Hinsicht sei Kutters Buch «ein großes Ereignis, eine mutige, aus prophetischem Geiste hervorgegangene Tat». So berichtet die «Nationalzeitung» über den Vortrag. Das Referat in den «Basler Nachrichten» unterstreicht stärker die kritischen Äußerungen Ragaz'; es erhöhen sich «vielfach schwere Bedenken, besonders wo es sich um die äußersten Konsequenzen der Sozialdemokratie, die Abschaffung des Privateigentums, handelt ¹⁵³». «Im ganzen

¹⁴⁸ Christliche Welt 1904, Spalte 498.

¹⁴⁹ Die Hilfe, 1904, Nr. 25, S. 2.

¹⁵⁰ Basler «Vorwärts», 1. 1. 1904 bis 24. 1. 1904, redaktioneller Artikel.

¹⁵¹ «Kutters und Fabers Kirchenkritik», Schweiz. theologische Zeitschrift 1905,

S. 157.

¹⁵² Bericht in der National-Zeitung, 21. 1. 1904.

¹⁵³ Bericht in den Basler Nachrichten, 23. 1. 1904.

ist aber das besprochene Buch ein Werk, das der religiösen und sozialen Entwicklung neue Bahnen eröffnet, eine hochbedeutsame, vielverheißende Erscheinung, die der ernstesten Aufmerksamkeit wert ist ¹⁵⁴.» Als eine Schrift «Sie müssen nicht!», von Pfarrer Walder gegen Kutter gerichtet, erschien, besprach sie Ragaz und kam zu einem vernichtenden Urteil: «Man hat . . . nicht den Willen gehabt, dies Buch aus seinem *Zentrum* heraus zu verstehen . . . Eine Kritik dürfen wir uns schenken ¹⁵⁵.»

Erst ein Jahr später aber äußert sich Ragaz vor einem theologischen Leserkreis ausführlich und zusammenfassend über «Sie müssen» ¹⁵⁶, um das Werk gegen einen Angriff des positiven Dekans Hauri aus Davos in Schutz zu nehmen. Man müsse, so führt Ragaz aus, die prophetische Beurteilung von Kirche und Sozialdemokratie durch Kutter fein säuberlich von jeder historischen trennen. Kutters Werk habe als Prophetie absolute Maßstäbe vor Augen. Die Beurteilung einer solchen Schau sei nur dann erlaubt, wenn sie nach religiösen Gesichtspunkten, nicht aber wenn sie mit historisch-kritischen Methoden geschehe. «Ich meinerseits gestehe, daß ich von diesen Gedanken tief bewegt bin. Es ist gewiß vielen so gegangen wie mir, daß wir sie schon lange mehr oder weniger deutlich in uns getragen, sie gelegentlich auch schon ausgesprochen hatten, aber nun überrascht werden durch diese stürmische und rückhaltlose Aussprache dessen, was wir als arge Ketzerei still in uns hegten. Es ist offenbar wieder eine Zeit der Abrechnung gekommen, eine Gerichtszeit. Das Alte stürzt, der Sturm fährt ins dürre Holz ¹⁵⁷.» – «Was aber die religiöse Auffassung der Sozialdemokratie betrifft, so darf daran erinnert werden, daß es je und je die Art echter Propheten gewesen ist, in den Stürmen und Krisen der Geschichte Gottes Hand zu sehen . . ., wie sollte sie in der gewaltigen sozialen Umwälzung fehlen? Ich bin für meinen Teil geneigt, in der Sozialdemokratie mehr das Gericht, die Geißel zu sehen, mit der Gott die faule Gesellschaft schlägt, und in der sozialen Bewegung im Ganzen das Schaffen Gottes, der damit sein Reich auf Erden baut. Daß sie immer mehr religiöse Gestalt annehmen und einst mit einem neuen Erwachen der echtsten Gedanken des Evangeliums zusammenfließen wird, ist mir fröhliche Hoffnung, ja religiöse Gewißheit ¹⁵⁸.»

Ragaz übernahm also Kutters Ansichten trotz aller Begeisterung nicht ohne Einschränkungen. Bedeutsam ist zunächst, daß er im Gegensatz zu Kutter zwischen Sozialdemokratie und sozialer Bewegung unterscheidet und nur die soziale Bewegung als Ausdruck des lebendigen Gottes für den Bau des Reiches arbeiten sieht. Die Sozialdemokratie als Partei und Weltanschauung aber ist ihm mehr Gericht als Einbruch des Reiches. Ragaz hat die positive Wertung der sozialdemokratischen Partei nie so absolut wie Kutter aus-

¹⁵⁴ Ebenda.

¹⁵⁵ «Sie müssen nicht», Besprechung im Schweiz. Protestantenblatt 1904, S. 255 f. (fehlt bei Lejeune).

¹⁵⁶ «Noch einmal die zwei Bücher» (C II 8).

¹⁵⁷ Ebenda, S. 155.

¹⁵⁸ Ebenda, S. 157.

gesprochen. Das wurde in der weiteren Entwicklung der religiös-sozialen Bewegung von großer Bedeutung. Ragaz war auch mit der Eschatologie Kutters nicht ganz einverstanden: «Wir können uns schwer von dem Gedanken losmachen, daß das Kommen des Gottesreiches ein, wenn auch durch mächtige Katastrophen und Wendungen unterbrochenes, langsames Wachstum sei. Gewiß ist nur, daß Gott den Sieg behält¹⁵⁹.» In dieser Äußerung meldet sich die alte pantheistische Geschichtsphilosophie noch einmal zum Wort, aber bereits unsicher geworden und der Tatsache bewußt, daß sie in einer Spannung zur Botschaft vom lebendigen Gott steht.

Zusammenfassend läßt sich über Ragaz' Stellung zu Kutter folgendes sagen: Ragaz hatte wichtigste Bestandteile der Kutterschen Botschaft schon vorher gesehen, und zwar ohne den für Kutter so bestimmenden Einfluß Christoph Blumhardts. Die Bereitschaft, in der Sozialdemokratie eine von «unbewußtem Christentum» getragene Bewegung zu sehen, hatte er bereits in Chur bewiesen. Seit dem Umschwung des Jahres 1903 war ihm dieses unbewußte Christentum nicht mehr durch den rein geschichtlich wirkenden Gott, sondern durch den direkt eingreifenden Gott denkbar. Ragaz hatte das Wirken des lebendigen Gottes in seinem persönlichen Erleben erfahren, aber es fehlte ihm noch der abstrakte Begriff dafür.

Kutter bestätigte durch seine Bücher die Gedanken, die Ragaz noch scheu in sich verbarg, und erleichterte ihre Formulierung. Vor allem gab er Ragaz den Begriff des lebendigen Gottes weiter. Damit wurde Kutter ein großer Anreger und Weiterführer auf dem Weg, den der Basler Münsterpfarrer schon vorher unsicher und tastend betreten hatte¹⁶⁰.

6. Ragaz auf dem Wege zur Arbeiterschaft

Es war schon in der Frühzeit bezeichnend für Ragaz' Haltung gewesen, daß er sich zu den Arbeitern hingezogen fühlte. Diese Neigung blieb ihm natürlich in der Basler Zeit erhalten, und er gab ihr um so lieber nach, als er ihr nun eine ganz anders weite Begründung und Sinngebung verleihen konnte. «Dabei zieht mich eine starke Liebe zu dem Volke, besonders auch zu dem Arbeitervolke. Diese Liebe hat mir Gott gegeben. Ich habe hier nichts gemacht, ich *mußte* – wehe mir, wenn ich nicht gehorcht hätte! ¹⁶¹»

¹⁵⁹ Ebenda, S. 170.

¹⁶⁰ Walter Nigg schreibt in «Hermann Kutters Vermächtnis», S. 36: «Es ist nicht zu bestreiten, daß die religiös-soziale Bewegung zu einem großen Teil die Schöpfung Kutters ist.» Mit dieser Formulierung kann man sich einverstanden erklären, wenn man unter dem «großen Teil» den ersten Anstoß versteht. Für die eigentliche Bewegung, die organisatorische Seite und für die sozialen und politischen Fundierungen liegen die Dinge anders, wie unten dargestellt werden soll. Ein «gelchriger Schüler» Kutters ist aber Ragaz doch wohl nie gewesen, selbst nicht auf einem Teilgebiet, wie das Nigg (S. 37) darstellt. Vgl. dazu Heinrich Bergers und Ragaz' Darstellung in «Neue Wege» 1941.

¹⁶¹ «Dein Reich komme!» 3. Auflage, 2. Band, S. 302 (Abschiedspredigt 1908).

Der Weg zur Arbeiterschaft vollzog sich in Basel in den genau gleichen Formen wie in Chur. Nur die Begründung, nicht die Form und nicht einmal die Intensität seiner Berührungen mit dem Proletariat nahmen nach seinem Durchbruch zunächst eine neue Gestalt an. Das überrascht, ist aber daraus zu erklären, daß er in der Botschaft vom Reiche Gottes einen Inhalt für eine weit über die soziale Frage hinausgehende Verkündigung gefunden hatte.

Damit hing es wohl zusammen, daß Ragaz in den ersten Monaten nach seinem großen Erlebnis immer etwa wieder zwischen akademischen und praktischen Plänen schwankte. Der Wunsch, sich philosophisch über die neu aufgestiegenen Probleme Rechenschaft zu geben, meldete sich. Eine Habilitationsschrift sowie der Plan, ein Lizentiatsexamen abzulegen, wurden erwogen und dann wieder fallen gelassen¹⁶². Nach der Ablehnung der Berner Wahl hatte sich Ragaz vorläufig vom akademischen Ideal abgewendet und sich auf die Seite der praktischen Arbeit geschlagen. Daß er dann 1908 dennoch in Zürich eine Professur übernahm, hat er jahrelang als Schuld empfunden; noch der Rücktritt im Jahre 1921 war vom Willen getragen, hier wieder etwas gutzumachen¹⁶³.

Trotz der günstigen Aufnahme seiner Maurerstreikpredigt in den Kreisen der Arbeiter trat Ragaz den ganzen Rest des Jahres 1903 hindurch nie in einer Arbeiterversammlung auf. Das hatte zunächst äußerliche Gründe: den ganzen Sommer hindurch beschäftigte ihn seine ethische Schrift «Du sollst!»¹⁶⁴, die er schon lange versprochen, aber unter dem Eindruck der Niedergeschlagenheit im Jahre 1902 nicht vollendet hatte und nun in aller Eile schreiben mußte – so schnell, daß er nicht einmal einen Abschnitt über die sozialen Fragen anfügen konnte¹⁶⁵. Wichtiger als diese Inanspruchnahme aber war wohl die Überzeugung, daß seine neue Botschaft viel umfassender sei als die soziale Frage¹⁶⁶. Er wollte die ganze Tragweite der neuen Gedanken erst erkennen, bevor er sie sich durch die Umstände in einen allzu engen Rahmen pressen ließ. Dieser Abklärungsprozeß geschah wesentlich in der Auseinandersetzung mit Naumann und Kutter. Daneben dachte Ragaz aber auch theoretisch über nationalökonomische Fragen nach; Marx' «Kapital», das Geschenk der Churer Grütlianer, wurde nun gründlich studiert: «Marx' Capital ist doch ein gewaltiges Buch! Bei aller Trockenheit des Stils wirkt es oft wie ein Drama großen Stiles. Ich hätte dieses Buch vor 10 Jahren lesen müssen!»¹⁶⁷

¹⁶² Tagebuch IX, 23. 8. 1903. – Brief an Schmiedel, 27. 7. 1903; ebenda, 4. 1. 1907.

¹⁶³ «Mein Weg», Band I, S. 294f.

¹⁶⁴ «Du sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung», Freiburg i. Br. und Leipzig 1904 (A I 6). Das Werk erschien zu Weihnachten 1903 und trägt die Bezeichnung «2. Auflage» nur aus buchhandelstechnischen Erwägungen des Verlegers.

¹⁶⁵ Brief an Schmiedel vom 27. 12. 1903: «Ein Abschnitt über ‚Moral Jesu und moderne Welt‘ (soziale Verhältnisse usf.) wäre als Fortführung von Ansätzen des I. Theils dringend nöthig gewesen.»

¹⁶⁶ Vgl. Kapitel 2, S. 85 f., dieser Arbeit.

¹⁶⁷ Tagebuch IX, 14. 9. 1904.

Nebenher ging die sozialreformerische Arbeit in der Abstinenzbewegung weiter. Die Akademikerkreise nahmen in Basel damals unter dem Einfluß des berühmten Physiologen Bunge lebhaften Anteil an der Alkoholfrage. Vom dramatischen Höhepunkt der Auseinandersetzung im Basler Abstinenzkrawall ist bereits berichtet worden ¹⁶⁸. Ragaz war Mitglied von Bunes Alkoholgegnerbund und trug maßgeblich zur Gründung eines Zusammenschlusses aller Basler Abstinenten, des Basler Abstinentenverbandes, bei ¹⁶⁹. Die einzige proletarische Organisation, der er in der Basler Zeit angehörte, war der «Sozialistische Abstinentenbund»; mit Pfarrer Preiswerk zusammen war er an der Gründung des sozialistischen Abstinentenheimes beteiligt, das man später unter dem Namen «Johanniterheim» vergrößerte und zur alkoholfrei geführten Wirtschaft machte, in der die meisten Arbeiter- und Gewerkschaftsorganisationen ihre Sitzungen abhielten ¹⁷⁰. Dort führte er auch seine Volksbildungsbestrebungen weiter: als Mitglied eines Dreierausschusses organisierte er Bildungskurse über wissenschaftliche Themen ¹⁷¹.

Am Anfang des Jahres 1904 sprach Ragaz dann auch im Grütliverein Großbasel ¹⁷². Der «Vorwärts» hatte den Vortrag über «Religion, Kirche und Sozialdemokratie» mit der Bemerkung empfohlen: «Anlässlich des Maurerstreiks hat Herr Pfarrer Ragaz seine Meinung über die Arbeiterbewegung auf der Kanzel zum Ausdruck gebracht und frischweg herausgesagt, daß in dieser Bewegung ein hoher kultureller Wert liege ¹⁷³.» Ragaz begann vor vollbesetztem Lokal mit dem Bekenntnis: «Seit ich selbständig denken gelernt habe, ist mir die Arbeitersache lieb und teuer gewesen.» Dann gab er zu, daß die Kirche als eine Institution der Besitzenden das Mißtrauen der Arbeiterklasse verdiene. «Die Schuld daran tragen ungeheure Fehler der Kirche und der sogenannten christlichen Gesellschaft.» Vor allem aus dem lutherischen Staatskirchentum sei eine konservative, ja reaktionäre Haltung gegenüber den sozialen Fragen entstanden. Die schweizerische reformierte Kirche jedoch «hat stets ihren demokratischen Charakter bewahrt». Zwingli habe mit seiner Postulierung des Widerstandsrechtes sogar geradezu das Recht der Revolution proklamiert.

Daß die Kirche eine Sache der Besitzenden bleiben müsse, sei undenkbar. In ihr wirkten ja nicht nur die priesterlichen, sondern auch die prophetischen Gedanken nach. Die Propheten aber seien immer soziale Prediger.

¹⁶⁸ Vgl. Kapitel 2, S. 89, dieser Arbeit.

¹⁶⁹ Aus dem Jahresbericht des Alkoholgegnerbundes von 1904: «An den Verhandlungen, die zur Gründung eines Basler Abstinentenverbandes führten, nahmen von unserem Verein Herr Pfarrer Ragaz und der Berichterstatter regen Anteil. Neben der bekanntlich vom Bund abst. Frauen ausgegangenen Anregung zur Gründung darf wohl Herrn Pfarrer Ragaz der Hauptanteil am Zustandekommen des Verbandes zugeschrieben werden.»

¹⁷⁰ Gründung am 8. 9. 1905. Ich verdanke diesen Hinweis Erziehungsrat A. Glatz †.

¹⁷¹ Protokoll der Vereinigung «für ein sozialistisches Abstinentenheim», Staatsarchiv, Basel, Privataarchiv 431.

¹⁷² Vorwärts, 30. 1. 1904.

¹⁷³ Vortrag am 10. 1. 1904. Ausführliches Referat im «Vorwärts», 3. 2. 1904.

«In Jesus Christus hat die soziale Predigt ihre Höhe und ihre Vollendung erfahren.» Die christlichen Gedanken seien revolutionär: seine Botschaft von der Gleichheit der Menschen habe das Christentum zum Vorläufer der französischen Revolution gemacht.

Der Haß zwischen der Kirche und der Sozialdemokratie sei ein «Haß, der gerne Liebe wäre». «Eine neue Reformation der Kirche steht vor der Türe; dazu müssen die Arbeiter mithelfen.»

Die Grütlianner nahmen Ragaz und seine Botschaft ernst. Die Diskussion dauerte zwei Stunden; als eine höhnische Stimme bemerkte: «Wenn die Geistlichen zu uns kommen, so kommen sie nicht in der Absicht, dem Sozialismus zu dienen, sondern um Stimmung für die Sache der Kirche zu machen», da wurde von der Versammlung die «Versicherung des Herrn Ragaz, er sei ohne jede Nebenabsicht gekommen, . . . mit vollem Glauben aufgenommen¹⁷⁴». Man bat Ragaz, «öfters in diesem Kreise zu verkehren¹⁷⁵».

Ein Vierteljahr später, am ersten Mai, hielt Ragaz die Abdankung für Stephan Gschwind, einen markanten Volksführer und einflußreichen Parlamentarier der Sozialdemokraten. Ragaz war «auf ausdrücklichen Wunsch» des früheren Katholiken Gschwind mit der Beerdigung in Oberwil betraut worden. Wir wissen nicht, wann sich die beiden kennen gelernt haben; Ragaz nennt aber seine Beziehung zu Gschwind «eine recht enge¹⁷⁶», und die bisherigen Darsteller Gschwinds¹⁷⁷ sprechen sogar von einer Freundschaft zwischen den beiden.

Nationalrat Stephan Gschwind (1854–1904) war ein Exponent der genossenschaftlichen Strömungen innerhalb der jungen schweizerischen Sozialdemokratie. Von Beruf Maschinenschlosser, war er in seinen deutschen Ausbildungsjahren zur Sozialdemokratie gestoßen. Mit seiner zugriffigen und wagemutigen Unternehmerart hatte er aus dem Nichts eine wohlfundierte Parkettfabrik in Oberwil geschaffen. Als Kantonalpräsident des Baselbieter Grütlivereins saß er jahrelang im Landrat und wurde 1899 mit der ersten sozialdemokratischen Siebenernvertretung in den Nationalrat gewählt¹⁷⁸.

Sein Hauptanliegen war die Hebung des Kleinbauernstandes mit der Arbeiterschaft zusammen. Durch die Verstaatlichung des Hypothekarkredites wollte er den Kleinbauern von der Kapitalseite her zu Hilfe kommen, durch Landreform und Güterzusammenlegung von der organisatorisch-technischen. Als Fernziel sah er auch eine Verstaatlichung allen Bodenbesitzes für wünschenswert an. Daneben versuchte er durch Produktiv- und Konsumgenossenschaftsarbeit die Lage der untern Stände zu heben. Er hat eine ganze Reihe von kooperativen Verbänden des Birsecks ins Leben ge-

¹⁷⁴ Schweiz. Protestantenblatt 1904, S. 54.

¹⁷⁵ Vorwärts, a. a. O.

¹⁷⁶ «Mein Weg», Band I, S. 292.

¹⁷⁷ E. Degen, «Stephan Gschwind als Sozialpolitiker», Baselbieter Heimatbuch VI, Liestal 1954; Henry Faucherre, «Umrisse einer genossenschaftlichen Ideengeschichte», 2. Teil, «Die Schweiz», S. 128–33. Fräulein cand. nat. oek. L. Rosenfeld in Bern, die über Gschwind arbeitet, verdanke ich wertvolle Hinweise.

¹⁷⁸ Dazu: E. Weckerle, «Hermann Greulich», Zürich 1947, S. 229f.

rufen; wegweisend wurde er durch die «Elektra Birseck», die erste genossenschaftliche Organisation für die Verteilung von elektrischer Energie. Er versuchte, seine kooperativen Gedanken auch ins Programm der schweizerischen sozialdemokratischen Partei hineinzutragen, blieb aber mit seinem Entwurf in der Minderheit ¹⁷⁹.

Ragaz hat die besondere Art von Gschwinds Sozialismus erkannt ¹⁸⁰; die genossenschaftlichen Gedankengänge mußten ihn an die Eindrücke freiwilliger Zusammenarbeit aus seiner Jugendzeit erinnern und ihn sympathisch berühren. Ragaz' ganzer Nachruf auf Gschwind nimmt sich aus wie eine Darstellung des unbewußten Christentums, bezogen auf den Sozialisten Gschwind. «War dieser Mann auch kein Kirchenchrist, so besaß er doch Religion . . . Er besaß jene Art von Religion, die vor allem arbeiten, helfen, dienen, in die Welt eingreifen will . . . Gott zu lieben ist Glück, die Menschen zu lieben aber ist Gottesdienst. Wohl dem, der aus seiner Gemeinschaft mit Gott Kraft und Freudigkeit zu allem guten Tun schöpft; wenn einer aber ohne diese Quelle doch sich für die Brüder verzehrt, dann bewundern wir ihn doppelt . . . Solchen Gottesdienst hat dieser Mann in redlichem Bemühen geübt, darum ist er ein Jünger dessen gewesen, der es immer wieder gelehrt hat, daß Menschendienst der wahre Gottesdienst sei. Er hat viel Religion gehabt, denn er hat die Not des Volkes gefühlt wie wenige ¹⁸¹.»

Bei der Beerdigungsfeier hatten sich die Spitzen der schweizerischen Sozialdemokratie, Politiker aller Parteien aus Basel und der Landschaft, und eine riesige Volksmenge eingefunden, so daß Ragaz auf dem Dorfplatz sprechen mußte. Vor diesem gewichtigen Hörerkreis hat er am Schluß seiner Rede die Sozialisten folgendermaßen angesprochen: «Können wir uns nicht in der Religion, die das Herz dieses Lebens war, die Hand reichen, der Religion des arbeitenden, kämpfenden Menschendienstes, der Hoffnung auf mehr Sonnenschein für alles Volk? . . . Diese Religion soll zunehmen auf Erden, und sie wird zunehmen . . . Gottesliebe und Bruderliebe, diese oft getrennt fließenden Ströme, müssen zusammenfließen; den Tag, wo das geschieht, wird die Menschheit segnen! Ob wir inzwischen glauben, die Erneuerung der Welt müsse aus dem Herzen der Menschen aufsteigen oder aus dem Herzen des Vaters der Liebe, was macht's? – wir segnen alle, die daran arbeiten, daß der Schatten weniger und des Lichtes mehr sei auf Erden; wir segnen alle, die guten Willens sind ¹⁸².»

¹⁷⁹ In seinem Antrag an den Parteitag von 1895 wollte er den Bodenbesitz, das Verkehrswesen und die Grundrente verstaatlichen. «Für die übrigen Gebiete der Volkswirtschaft (Landwirtschaft, Gewerbe und Industrie) soll die genossenschaftliche Organisation im Sinne sozialistischer Prinzipien angestrebt werden, und zwar in der Weise, daß auf Grundlage der Konsumgenossenschaften die produktiven Betriebe demokratisch im Interesse der Konsumenten organisiert und verwaltet werden.» Zitiert bei Faucherre, a. a. O., S. 129.

¹⁸⁰ Leichenrede in «Erinnerungen an Nationalrat Stefan Gschwind», Oberwil 1904 (C IV 9), S. 29.

¹⁸¹ Ebenda, S. 27–29.

¹⁸² Ebenda, S. 29/30.

Es ist interessant, diese Grabrede mit derjenigen für Mettler aus dem Jahre 1901 zu vergleichen. Wenn Ragaz damals noch recht vorsichtig formuliert hatte, um immer noch die soziale Bewegung von der Sozialdemokratie scheiden zu können und um seine andere Ansicht über die Notwendigkeit der Revolution ahnen zu lassen, so setzte er sich nun freimütig über alle Bedenken hinweg. Sein Glaube an den objektiv existierenden lebendigen Gott ermöglichte ihm auch, das Handeln der Sozialdemokraten für das Reich Gottes in Anspruch zu nehmen; daß diese ihr unbewußtes Christentum nicht anerkannten, beraubte nur sie selbst einer Schönheit des Lebens, konnte sie aber nicht vom Segen ausschließen, der allen Arbeitern des Reichs verheißen ist. Geändert hatte sich also die Blickrichtung: Ragaz schaute nicht mehr rückwärts, welche geschichtlichen Kräfte die Sozialdemokraten trieben, um in diesen die Hand des geschichtlichen Gottes zu entdecken, sondern er blickte vorwärts zum Ziel, sah dort in der Vollendung des Reichs Gottes Sozialdemokraten und Christen, Verkündiger der Bruderliebe und Gläubige der Gottesliebe, zusammen in einer erneuerten Welt, wo Gottesliebe und Bruderliebe wieder eins geworden waren. Was interessiert da den Propheten das «Inzwischen»!

Nicht nur in der Person Gschwinds traf Ragaz in den Basler Jahren mit der genossenschaftlichen Richtung im schweizerischen Sozialismus zusammen. Das Tagebuch meldet schon am 12. September 1904, Ragaz habe auch mit «Dr. Müller vom Konsumverein» Bekanntschaft gemacht: «Mit dem interessantes Gespräch über Sozialismus¹⁸³» Es kann sich wohl nur um Dr. Hans Müller, der seit 1897 als Sekretär des Verbandes Schweizerischer Konsumvereine in der Schweiz wirkte und in Basel lebte, gehandelt haben. Ragaz berichtet auch in der Autobiographie¹⁸⁴ von ihm. Müller kam ursprünglich von der deutschen Sozialdemokratie her, hatte sich aber immer mehr von der Klassenkampftheorie abgewandt. Seine theoretischen Schriften wiesen den schweizerischen Genossenschaften den Weg, sich bei den politischen Kämpfen der Sozialdemokratie neutral zu verhalten. Müller sah den Hebel für die Umgestaltung der Wirtschaft darin, daß die Konsumenten durch das Mittel ihrer Kaufkraft an Stelle der privatkapitalistischen eine kooperativ aufgebaute Verbraucherorganisation bildeten.

Diese Gedanken kamen Ragaz in mehr als einer Hinsicht zu sehr gelegener Zeit. Einmal sprachen sie Jugenderinnerungen an, erinnerten sie an die vielen kooperativen Erfahrungen im Tamins. Dann aber mußte er, der den lebendigen Gott als den Umgestalter der herrschenden Verhältnisse ansah, ihn einen Revolutionär genannt hatte, sich diese Umgestaltung der Gesellschaft auch irgendwie vorstellen, mindestens wenn er für sie wirken wollte. Das Reich Gottes war ihm ein Reich der Bruderliebe, wie wir bei der Grabrede für Gschwind gesehen haben. Dazu paßte der Weg der Genossenschaftler besser als der klassenkämpferische der Sozialrevolutionäre.

¹⁸³ Tagebuch IX, 12. 9. 1904.

¹⁸⁴ «Mein Weg», Band II, S. 65.

Damit gewann der Solidaritätsgedanke eine zentrale Stellung im politischen Denken Ragaz'. Er läßt sich sogar in den Predigten der Basler Zeit oft bemerken, am klarsten wohl in der Abschiedspredigt: «Unser soziales Hoffen und Arbeiten fließt ganz einfach aus der Sehnsucht, daß Gott in *allem* Wirklichkeit werde. Wenn Gott ist, der Vater, der Gott der Liebe, dann sind wir, seine Kinder, Brüder, dann ist die Menschheit eine Einheit, eine Familie. Dann muß unter uns das Gesetz der Solidarität herrschen, die in dem uns verbindenden Gott begründet ist, oder, schöner ausgedrückt, das Gesetz des Dienens, das den Kern des Evangeliums bildet¹⁸⁵.» Daß Ragaz außer auf die Gotteskindschaft seinen religiösen Sozialismus in Zukunft immer auch auf die von Jesus geforderte Brüderlichkeit der Menschen begründet, ist zum Teil durch seine Begegnung mit Gschwind und Müller gefördert worden. Die gewerkschaftliche und die genossenschaftliche Linie, die in seinen programmatischen Schriften später so starkes Gewicht erhalten, beginnen sich hier abzuzeichnen.

7. *Vorläufiger Abschluß der Entwicklung und Zusammenfassung in der Schrift
«Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart» (1906)*

Der Durchbruch war vollzogen, als Ragaz im September 1906 vor der Schweizerischen Predigergesellschaft über die soziale Frage zu sprechen hatte¹⁸⁶. Es war eine Periode der intensiven Beschäftigung mit soziologischen, ökonomischen und sozialistischen Fragen gefolgt, die sich biographisch in den Begegnungen mit Müller und Gschwind fassen ließ, welche aber auch in einer umfassenden Lektüre einer großen Zahl wichtiger Werke bestand. Neben die englischen «Christian Socialists» traten nun Owen, Ruskin und die Webbs. Ragaz orientierte sich bei den Nationalökonomern Lujo Brentano, F. A. Lange, Kalthoff und Sombart, bei dem Praktiker Ernst Abbé¹⁸⁷, bei den Sozialisten Engels, Bernstein, Vorländer und beim Genossenschaftstheoretiker Munding. Daneben fehlten Werke von Max Weber und Ernst Troeltsch nicht. Wenn wir aus dieser Zeit noch Tagebücher hätten, könnten wir über seine Vertiefung in die ökonomischen Probleme zweifellos noch mehr aussagen.

Das Fazit seines Nachdenkens zog Ragaz in einem grundlegenden Vortrag vor der Schweizerischen Predigerversammlung zu Basel. Die Pfarrer aus der ganzen Schweiz, die am 5. September 1906 die Martinskirche füllten, erwarteten von seinen Darlegungen wohl eine praktische Anweisung, wie sich der Pfarrer gegenüber den aktuellen sozialpolitischen Fragen zu verhalten habe; einige vielleicht auch ein Programm für die soziale Arbeit der Kirche. Ragaz stellte aber keine Reformpläne auf; die Kirche und ihre

¹⁸⁵ «Dein Reich komme!», 3. Auflage, II. Band, S. 301.

¹⁸⁶ «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart», Basel 1906 (A I 9)

¹⁸⁷ Vgl. Kapitel 1, S. 56.

Aufgaben nahmen in seiner Rede einen sehr kleinen Raum ein. Er wollte lediglich die Christen in die richtige Einstellung zur sozialen Frage bringen, ihnen die Geisteshaltung zeigen, aus der heraus sie selbst die praktischen Konsequenzen ziehen konnten.

Er gab zunächst ein für einen Theologen überraschend klares Bild der sozialen und ökonomischen Lage. Schon das war neu für die Predigergesellschaft, die an sich auf eine lange Reihe von Vorträgen über die soziale Frage zurückschauen konnte¹⁸⁸, daß die Beurteilung der Lage mit einer exakten soziologischen und ökonomischen Analyse begann und sich nicht in einer Auseinandersetzung mit sozialistischen Programmen bewegt. Damit kam Ragaz zu der wohl für viele seiner Zuhörer gar nicht so selbstverständlichen Umschreibung des Kapitalismus als einer relativ neuen Erscheinung, die also nur schon darum nicht als gottgegeben und ewig angenommen werden dürfe.

Mit Sombart definiert Ragaz das Kapital als «Sachvermögen, das dazu verwendet wird, durch geschäftliche Unternehmung sich selbst mit einem Aufschlag (Profit) zu Gunsten des Eigentümers zu reproduzieren¹⁸⁹». Das eigentliche Telos der kapitalistischen Wirtschaftsweise ist also der Profit. Der Kapitalismus ist damit sachlich ausgerichtet, die Sache (Kapital, Profit, Maschine) steht im Zentrum seiner Interessen. Wenn man dieses Wesen des Kapitalismus an den Grundsätzen der Ethik Jesu mißt, kann man von der bestehenden Wirtschaftsordnung nur sagen: «Sie widerspricht ihr (der Ethik Jesu) so sehr, daß sie ihr recht eigentlich ins Gesicht schlägt; daß sie durch eine bessere ersetzt werden muß, wenn die Forderungen des Evangeliums unter den Menschen Realität werden sollen¹⁹⁰.» Gottesdienst ist ja Dienst am Menschen, nicht an der Sache, dem Kapital.

Darauf fragt Ragaz, welche Wirtschaftsordnung denn zur Ethik Jesu passe. Bei der Neuorientierung ist also sein Blick nicht auf die Zweckmäßigkeit, sondern auf das Telos der neuen Wirtschaftsordnung gerichtet. Es soll darin bestehen, daß die Wirtschaft Gott diene, daß sich das «Soli Deo Gloria» auch im wirtschaftlichen Leben vollziehe¹⁹¹. Nach dem Willen Gottes muß also die Wirtschaft dem Menschen und nicht der Sache dienen; dann spiegelt sie die Gotteskindschaft des Menschen; und sie muß so eingerichtet sein, daß sie nicht mehr dem Egoismus einzelner, sondern der Gemeinschaft dient, daß sie die Solidarität ausdrückt, die aus der Bruderschaft aller Menschen vor Gott fließt. «Da ergibt sich uns denn als erste Forderung, daß eine Wirtschaftsordnung dem Menschen dienen, nicht ihn beherrschen soll; denn der Wert des Menschen als solcher ist . . . einer der zwei Pole der Ethik des Evangeliums. In seiner Sprache könnten wir sagen: auch die Wirtschaftsordnung soll die Gotteskindschaft zum Ausdruck brin-

¹⁸⁸ Vgl. Rudolf Liechtenhan, «Die soziale Frage vor der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft», Festschrift für Paul Wernle, Basel 1932.

¹⁸⁹ «Evangelium und sozialer Kampf . . .», S. 6.

¹⁹⁰ Ebenda, S. 31.

¹⁹¹ Ebenda, S. 38.

gen¹⁹².» – «Die Wirtschaftsordnung wird so zu einer Form der Betätigung der Bruderschaft. Sie wird zu jenem Dienen, das . . . die Blüte der sozialen Forderung des Evangeliums bedeutet¹⁹³.» Gotteskindschaft und Brüderlichkeit, die beiden Pole der christlichen Ethik, sollen in die Welt hineingetragen werden; vor der Eigengesetzlichkeit der politischen und wirtschaftlichen Dinge sollen sie nicht weichen; sie haben auch außerhalb der Christenheit eine Rolle zu spielen.

Aus diesem neuen Ethos der Wirtschaft ergeben sich die Forderungen, die von der Ethik des Evangeliums aus zu stellen sind: Die Arbeit soll wieder geadelt werden, soll aus dem Dienst an der Sache zum Gottesdienst werden. Die Verteilung der Güter muß neu geregelt werden; sie muß unter die Brüderlichkeit gestellt werden. Aus der Adellung der Arbeit und aus der gerechten Verteilung kann eine Befreiung des menschlichen Geistes aufsteigen; die Gotteskindschaft des Menschen drückt sich darin aus, daß er eine Aufgabe hat und daß ihm die Angst ums Dasein genommen ist. «Und wenn der Mensch . . . seine Seele gefunden hat und den Bruder, findet er auch Gott. Denn der Mensch und Gott gehören zusammen¹⁹⁴.» Ragaz gibt der neuen Wirtschaftsordnung den Namen Sozialismus, wenn er bei diesem Begriff auch gewisse Bedenken hat: «Ich könnte sie so nennen und tue es gelegentlich auch, da ich überzeugt bin, daß der Sozialismus in seinen wesentlichen Zügen die Richtung angibt, die uns aus dem Kapitalismus heraus auf die nächste Stufe der geschichtlichen Entwicklung führen soll. Aber ich möchte nicht den Schein erregen, als ob nun doch wieder die Sache Jesu mit einer bestimmten Gesellschaftsordnung solidarisch erklärt werden sollte, nur diesmal zur Abwechslung mit der sozialistischen. Es muß in abstracto durchaus die Möglichkeit zugegeben werden, daß, wenn der Sozialismus seinen Beitrag an die Aufwärtsführung der Menschheit geleistet hat, wieder neue und bessere Regelungen dieses Teiles der menschlichen Angelegenheiten kommen können¹⁹⁵.»

Hinter allem steht also eine Größe, die den Sozialismus in einem gewissen Sinne in sich aufnimmt, aber nicht in ihm aufgeht: das Reich Gottes. In der Antinomie von ruhendem und vorwärtsdrängendem Christentum hat sich Ragaz auf die Seite der Ketzer¹⁹⁶ gestellt. Die dynamische Religion, die auf den Synoptikern statt auf Paulus aufbaut und in den Ketzerbewegungen ihren reinsten Ausdruck findet, ist eine Religion der Hoffnung, ist eschatologisch gefärbt. Darum kann Ragaz auf sie keine Soziallehre im alten Sinne aufbauen: sie ist viel zu dynamisch dafür, sie entwickelt sich viel zu vital. Darum handelt es sich auch nicht darum, daß die Kirche etwas tue in der sozialen Sache; sie soll bloß den lebendigen Gott verstehen, der in der sozialen Bewegung eine Stufe seines Reiches bauen will, und ihn ver-

¹⁹² Ebenda, S. 34.

¹⁹³ Ebenda, S. 40.

¹⁹⁴ Ebenda, S. 40.

¹⁹⁵ S. 33.

¹⁹⁶ Vgl. Kapitel 2, S. 99.

kündigen. Dann können die einzelnen Christen ihren Weg gehen, sei es in der praktischen Arbeit oder in der theoretischen Besinnung für die neue Ordnung.

Das Zentrale ist aber die Hoffnung, die sich darauf stützt, daß der lebendige Gott im Sturm der Gegenwart wirkt. «An diesem Punkte taucht hoch über uns der Gipfel der Hoffnung auf. Die soziale Bewegung enthüllt sich als der wahre Weg zu Gott für unser Geschlecht . . . Wie sollte der moderne Proletarier, der unter die Maschine erniedrigte, zur Nummer gewordene, . . . an den weltlenkenden Gott glauben? Nun aber geht ihm ein Licht auf: in Hoffnung und Liebe begegnet ihm wieder Gott¹⁹⁷.» – «Wir waren so weit gekommen, daß wir ohne ein solches Eingreifen Gottes mit unserem Glauben an ihn und an die Menschen hätten verschmachten müssen. Mit unserem Rat war's zu Ende . . . Da griff Gott selbst ein. Ein Erdbeben erschütterte die Fundamente der Gesellschaft . . . Alle aber, die mit ihrem Glauben an Gott und den Menschen lechzend durch die Wüste gewandert waren, erhoben ihre Häupter: ‚Maran atha¹⁹⁸!‘. Das arme Proletariervolk horchte auf. ‚Das Volk, das da saß in Finsternis, sahe ein großes Licht‘ (Matth. 4, 12–17). Auch für sie gab es also eine Hoffnung. Es begann sich zu regen unter diesen Matten (Ezech. 37), sie fingen an sich zu organisieren¹⁹⁹.» Die Organisationen der Arbeiterschaft sind denn auch ein großes Zeichen für Ragaz' Hoffnung: in ihnen lernen die Arbeiter das göttliche Prinzip der Brüderlichkeit leben.

Das ist der Kern der Botschaft vom Reiche Gottes: Gott will in der Welt groß werden, sich durchsetzen, sein Reich bauen. Die Christen müssen die vorwärtsdrängende Bewegung, die Hoffnung, wieder mitmachen. Der lebendige Gott schenkt ihnen die soziale Bewegung als Beweis seines Wirkens in der Zeit. Nicht die Frage: «Was sollen wir denn tun?», sondern die Frage: «Wo ist Gott?» hat Ragaz durch seinen Durchbruch beantwortet bekommen, und darum kann er nun das Reich Gottes verkündigen.

Die Schrift «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart» schloß eine wichtige Entwicklung in Ragaz' Leben ab. Er hatte Gott in der Kirche (Heinzenberg), in der profanen Schulwelt (Churer Kantonsschule), in der Philosophie, in der Geschichte und in der Theologie gesucht. Nun fand er Gott im Sturm der sozialen Bewegung, in der Hoffnung auf das Reich Gottes.

¹⁹⁷ S. 40 f.

¹⁹⁸ «Unser Herr kommt!»

¹⁹⁹ S. 41 f.

Die Ausgestaltung der Botschaft vom Reich Gottes

Ragaz und die Frühzeit der religiös-sozialen Bewegung, 1906–1913

«In Basel erlebte ich eine tiefe Krisis, wohl die tiefste und folgenreichste meines Lebens. Aus furchtbarem, langem Kampfe stieg die Hoffnung auf das Reich Gottes für die Erde auf. Sie wurde zur Opposition gegen die ganze heutige Welt, den αἶὼν οὗτος (deutsch: diese Welt), nicht nur gegen Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus (ich war vorher ein eifriger Freund des Militärs!), sondern auch gegen Kirche, Christentum, Religion¹.» Mit diesen Worten faßt Ragaz in einer frühen Autobiographie den Durchbruch der Basler Jahre und die folgenden Entwicklungen zusammen. Das große Erlebnis behielt für ihn dauernde Leuchtkraft; zehn Jahre nach den entscheidungsvollen Wochen des Jahres 1903 bekennt er: «Es ist uns wertvolles Licht geworden. Ich bin unendlich dankbar dafür. Es ist die Freude meines Lebens².» Und in der Autobiographie des Siebenundsiebzighjährigen stehen die Worte: «Es ist das große Erlebnis meines Daseins. Es hat ihm immer mehr die Richtung gegeben, hat mein Schicksal bestimmt. Und es ist die große Freude, das überschwengliche Glück meines Lebens, sein nie aufhörender Frühling geworden³.»

Bei einem auf die Gemeinschaft hin angelegten Menschen wie Ragaz mußte ein solches Erlebnis nach außen drängen, mitgeteilt und in Taten umgesetzt werden. Auf das Geschehen im Schnellzug war so die Maurerstreikpredigt gefolgt. Als sich nun die Botschaft vom Reiche Gottes immer klarer herausstellte, mußten weitere Taten des Zeugnisses, weitere Realisationsversuche folgen. In einer Adventspredigt von 1905 zeigt Ragaz, wie aus dem Erlebnis eine Aufgabe wird: «Wohlan denn, getrost hinein in diese gährende, gewaltig bewegte Zeit, als Hoffende, Glaubende, Arbeitende! Es geht der Sonne entgegen. Die Hoffnung der Völker entfaltet sich. Ein Gottestag ist da⁴.» Ragaz wurde immer mehr von dem Eindruck bestimmt, daß ein neuer Einbruch des lebendigen Gottes sich vollziehe und daß des-

¹ «Meine geistige Entwicklung», vgl. Anhang, S. 243.

² «Neue Wege» 1913, Nr. 2, S. 60. Ich zitiere die «Neuen Wege» unten als NW mit Jahreszahl, Monat (römische Zahl) und Seite (arabische Zahl).

³ «Mein Weg», Band I, S. 231.

⁴ «Dein Reich komme!» (A I 13), 1. Auflage, S. 11. Wo nicht anders angegeben, stammen unten die Zitate aus der Erstauflage dieser Predigtsammlung.

halb die Zeit in ganz besonderem Maße eine Gotteszeit sei. Sein erster Predigtband, den er später als «Bekenntnisbuch ⁵» bezeichnet hat, beginnt mit zwei Adventspredigten unter den Titeln «Bist Du es, der da kommen soll?» und «Vom unbekannten zum bekannten Gott ⁶». Das Bewußtsein, Zeitgenosse eines ganz besonderen heilsgeschichtlichen Augenblicks zu sein, ist das Grundgefühl der späteren Basler Jahre.

Die Botschaft von der Gotteszeit, vom *καιρός*, mußte der ganzen Welt und ganz besonders der Christenheit weitergegeben werden. Ragaz begann in der Zeit nach dem Durchbruch, intensiv über das Prophetische nachzudenken. Als er 1904 in einem Vortrag Savonarola darstellte ⁷, stand ihm diese Frage im Vordergrund. Dort sagt er von Savonarola: «Wenn wir ihn einen Propheten nennen, so weisen wir ihm den zweithöchsten Platz an in der Rangordnung der Geister; denn über dem Propheten steht nur noch der, vor dem Elias und Moses sich neigen. Das Wort bedeutet nicht ein bloßes Bild. Es hat Propheten nicht nur in Israel gegeben und nicht nur vor Jahrtausenden, zu allen Zeiten hat der Geist sie berufen, wenn sie nötig waren, insbesondere in Gerichts- und Werbezeiten. Sie tragen auch alle eine Reihe gemeinsamer Züge an sich: sie predigen Gericht und Erneuerung, sie stehen gegen Priester, König und Volk, sie werden nicht verstanden, sind dem Pöbel, den Philistern und den Klugen und Weisen ein Spott und ein Gelächter, sie leiden innerlich an ihrem Beruf, sie werden gekreuzigt und verbrannt, körperlich oder geistig, und werden nachher in der einen oder andern Form heilig gesprochen ⁸.» Schon hier ist das Prophetenamt in eine klare Beziehung zum historischen Kairos gerückt; in einer Predigt zum Reformationsfest 1907 führt Ragaz den Gedanken noch weiter in dieser Richtung: «Das ist immer so: Prophetische und reformatorische Männer haben es nie mit rein subjektiven Nöten oder gar Einfällen zu tun, . . . sie leben vielmehr tiefer als andere das Leben ihrer Zeit, sie sind von ihren Schmerzen, ihrer Zerrissenheit tiefer ergriffen und gequält als die Masse; die Not der ganzen Zeit, die viele nicht kennen, viele so nebenbei beachten, wird ihre allerpersönlichste Not, der Widerstreit der Gedanken einer ganzen Generation wird in ihrer Seele zu einem Kampfe auf Leben und Tod, das unbewußte, gährende Wollen einer Periode wird in ihnen zu prophetischer Leidenschaft und prophetischem Wort, und so werden sie der Mund der Zeit und mehr als das: die Organe des vorwärtsschaffenden Gottes. So war es mit Luther wie mit Zwingli und Calvin ⁹.» An einer anderen Stelle nähert er das Prophetenamt dem gegenwärtigen Kairos noch mehr, indem er Kierkegaard, Carlyle und Tolstoi als Propheten bezeichnet ¹⁰.

⁵ «Dein Reich komme!», 2. Aufl. von 1911, S. V.

⁶ Ebenda, 1. Aufl., S. 1 und 12.

⁷ «Girolamo Savonarola. Ein Prophetenleben.» Zuerst im Schweizerischen Protestantenblatt 1905, Nr. 1–5, dann separat, Basel 1905 (A I 8).

⁸ Ebenda, S. 3.

⁹ «Dein Reich komme!», 1. Aufl., S. 129.

¹⁰ «Du sollst!», S. 130.

Das Wort von der Entscheidungsstunde mußte also weitergegeben werden, in prophetischer Art und gleichzeitig doch in Worten, die den Zeitgenossen geläufig und glaubhaft waren. Ragaz verkündete seiner Gemeinde im Basler Münster, und bald auch seiner Lesergemeinde in den «Neuen Wegen», den Kairos, indem er immer wieder auf die drei großen Nöte und Hoffnungen seiner Zeit hinwies: auf die soziale, die ethische und die religiöse Bewegung. Diese sind für ihn die «Zeichen der Zeit», die Beweise für den Kairos, auf die der Prophet als «Mund der Zeit» hinweisen muß. Das Aufzeigen der drei Bewegungen hat aber immer einen optimistischen Sinn: Das Reich Gottes, auf das die drei Bewegungen hinweisen, führt in gradliniger Bewegung auf eine bessere Welt zu, deren Sieg mit Gewißheit zu erwarten ist. Ist es nicht ermutigend, daß der lebendige Gott wieder so sichtbar am Werke ist, nachdem lange Zeit alles erstarrt war? Geht es nicht eindeutig aufwärts auf allen drei Gebieten? Gewiß tritt überall Unschönes und Widergöttliches an den Tag, aber was da neu erscheint, sind Dinge, die in der vorhergehenden Periode der Erstarrung bedeckt und verschwiegen wurden, nun aber ans Licht treten müssen und gegen die sich ein ganzes Heer von Kämpfern aufmacht.

1. Die Zeichen der Zeit

«Es ist offenbar wieder eine Zeit der Abrechnung gekommen, eine Gerichtszeit. Der Sturm fährt ins dürre Holz¹¹», hatte Ragaz unter dem Eindruck von Kutters Auftreten gerufen. Beinahe zufällige, kleine Ereignisse – die Erzählung jenes jungen Kaufmanns, der Bericht über die schlechte Arbeit vieler Handwerker, die Haltung der Bürger gegenüber den Arbeitern im Maurerstreik – hatten den Eindruck eines besonders tiefen Dunkels in ihm wachgerufen. Auch dieses Dunkel gehörte zur Entscheidungszeit, in der das Gute und das Böse stärker manifest werden und der Mensch eindeutiger vor die Entscheidung gestellt ist als in den platten Zeiten der Erstarrung. Später wurde für Ragaz das Erlebnis des Dunkels immer umfassender: Es liefen «alle Linien zusammen¹²» zum Bild einer verworfenen Epoche: Die Zeit zeigte ihre Signatur, ließ sich heilsgeschichtlich einordnen, wurde zum *αἶὼν ὀΐτος*. Und dann sah er aus dem Dunkel heraus die Linien des göttlichen Wirkens sich abzeichnen, die Fußspuren des lebendigen Gottes aufleuchten. «Es kommt darauf an, daß wir die Dinge in Gott schauen und Gott in den Dingen¹³.» Die Zeitgeschichte wurde damit zum Zeugnis vom Wirken des lebendigen Gottes. Das «besondere Wort Gottes an unsere Zeit» läßt sich in ihr vernehmen¹⁴.

Für Kutter und Ragaz war es nun vor allem und in erster Linie die *soziale Bewegung*, in der sich das Wirken des lebendigen Gottes in der Zeit aufzeigen

¹¹ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 106.

¹² Vgl. oben, Kapitel 2, S. 83.

¹³ «Dein Reich komme!», 1. Aufl., S. 199.

¹⁴ NW 1909, I, 3.

ließ. Mehr als Kutter hat aber Ragaz die «Zeichen der Zeit» als getreuer Beobachter verfolgt, sie auch auf anderen Gebieten aufgezeigt und beinahe etwas wie einen fortlaufenden heilsgeschichtlichen Kommentar zu den Welt-ereignissen geschrieben, der zwar in den ersten Jahren noch ziemlich spärlich floß, in den Jahren der alleinigen Verantwortung für die «Neuen Wege» aber zu einem Hauptfeld seiner schriftstellerischen Tätigkeit wurde. Dabei waren ihm die Ereignisse selbst, zum Beispiel die Erfolge der Arbeiterschaft, immer weniger wichtig als die Wirklichkeit des vorwärtsschreitenden Reiches Gottes, die sich in ihnen manifestierte.

Die soziale Bewegung war ein Zeichen der Zeit, ein Ausdruck für das Wirken des lebendigen Gottes. Die Tatsache, daß «die vom sozialen Enthusiasmus Ergriffenen» ihre Forderungen an die Gesellschaft richteten, «in einem Ton, aus dem verhaltene Liebe zittert¹⁵», zeigte deutlich, daß die Sozialisten trotz ihrer vielen Mängel vom Gottesgeiste getrieben waren. Sie arbeiteten unbewußt am «fortschreitenden Schöpfungswerk» Gottes¹⁶ mit.

Diese Geschichtsauffassung lebte von den Einzelerfahrungen. Betrachten wir das an einem Beispiel, an der Art, wie Ragaz das Geschick der deutschen Sozialdemokratie im Jahrzehnt vor dem ersten Weltkrieg deutete und kommentierte!

1903 hatte er den Mißerfolg Naumanns bei den Reichstagswahlen und das Vorrücken der Sozialdemokratie als symptomatisch bezeichnet¹⁷. Die Reichstagswahlen, so hatte er damals gesagt, «zeigen uns plastisch, welches die wirklich *lebendigen* Kräfte der Gegenwart sind: es sind die soziale und die religiöse Bewegung. Gewiß verkörpert die Sozialdemokratie nicht den sozialen und noch viel weniger das Zentrum den religiösen Gedanken auf klassische Weise, aber die beiden Parteien sind doch ihre wichtigsten Träger im politischen Kampfe. Ihnen strömen daher die schaffenden Kräfte der Gegenwart als politischer Erfolg zu . . .» Ragaz gab dann noch seiner Hoffnung Ausdruck, daß die soziale und die religiöse Bewegung sich finden möchten und fuhr fort: «Auf diesem Gebiete liegt die große praktische Aufgabe, die wir zu lösen haben. Sie fordert Opfer, Entsagung, Geduld, aber wer dafür arbeitet, arbeitet für die Zukunft und wird so ein Mitarbeiter des schaffenden Gottes, der die Welt erneuert¹⁸.» Als 1907 bei der nächsten Reichstagswahl die Sozialdemokratie einen Mißerfolg erlitt, indem ihre bisher stetig steigenden Wählerzahlen fast konstant blieben und die Fraktion neunzehn Sitze verlor, fühlt sich Ragaz genötigt, die Gegner der Sozialdemokratie vor zu frühem Jubel zu warnen. Die Niederlage, erklärt er, besage wohl, daß die Partei ein Selbstgericht üben und vor allem endlich den Geschichtsmaterialismus durch eine idealistische Philosophie ersetzen solle, aber eine «so jugendstarke» Sache wie die sozialistische gehe an einem Stoß

¹⁵ «Dein Reich komme!», 1. Aufl., S. 5 f.

¹⁶ NW 1909, I, 3.

¹⁷ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 97.

¹⁸ Schweiz. Protestantenblatt 1903, S. 220/21, «Was sagen uns die deutschen Reichstagswahlen?»

noch nicht zugrunde. Die soziale Bewegung werde wieder erstarken, sie sei nicht erledigt; er meine im Gegenteil, «in der sozialen Bewegung die lebendige Kraft und den tiefsten Sinn der gegenwärtigen Geschichtsepoche, in unserer Sprache: das Schaffen Gottes zu erkennen . . . Die Dinge spitzen sich zu. Der Sozialismus mag andere Formen annehmen, aber er bleibt . . . bis auf weiteres *das Problem*¹⁹».

Schon vor den nächsten Reichstagswahlen konstatierte dann Ragaz im Jahre 1909 nach einer Reihe von sozialistischen Erfolgen bei Landtagswahlen, daß die sozialdemokratische Welle wieder im Steigen war. «Der Sozialismus und die Sozialdemokratie sind mehr als je *das Problem*²⁰» Darauf brachte das Jahr 1912 einen überwältigenden Erfolg der Sozialisten, die nun mit 110 Sitzen die stärkste Fraktion im Reichstag wurden. Ragaz kommentierte: «Gewiß freue ich mich über einen solchen Erfolg des aufstrebenden Proletariats; was mir aber an diesem Wahlergebnis besonders wertvoll erscheint, ist etwas anderes. Es ist ein *Zeichen*, das zu denken gibt . . . Wer nicht mit Blindheit geschlagen ist, muß nun erkennen, daß wir neuen Dingen entgegengehen. Die soziale Revolution kommt näher und näher und es scheint, als ob das Tempo ihrer Entwicklung sich beschleunige . . . Jedenfalls sind nun alle aufgeweckt . . . Ich erhoffe von einem solchen Mene Tekel eine Aufrüttelung aller noch der Bekehrung Zugänglichen, . . . – die Wirkung eines Erdbebens. Dieses wird wieder ein Stück Sathheit umwerfen . . . Wir wissen, wie gerade auf den Höhepunkten des alten und neuen Bundes neue Entfaltungen der Wahrheit des Gottesreiches durch von außen kommende Erschütterungen ausgelöst wurden . . . Ich freue mich dieser . . . aufgehobenen Faust, dieses Zeichens, daß die nicht Toren sind, die es für möglich halten, daß die Welt noch einmal anders als heute aussehen könnte.» – «Weite Ausblicke in die Zukunft tun sich auf und bei allem Ernste, zu dem sie uns veranlassen, dürfen wir darin doch den Weg unseres großen Gottes aufglänzen sehen²¹».

Sozialdemokratische Erfolge bekamen in dieser Zeit oft einen Zeichenwert: «Der Sieg der Sozialdemokratie in Zürich ist ein Ereignis ersten Ranges, über dessen Bedeutung nachzudenken wir gut tun . . . Wer Augen hat, zu sehen, der sehe!²²» Mit den gleichen Worten schließt 1912 ein Artikel über einen erfolgreichen englischen Kohlenarbeiterstreik²³. Ragaz begnügte sich aber nicht damit, bei gebotener Gelegenheit die Erfolge der sozialistischen Bewegung anzuzeigen; er begann in jenen Jahren auch in allgemeinen Überblicken den Stand des Sozialismus in den einzelnen Ländern zu verfolgen und so den weniger auffälligen Linien der Entwicklung nachzugehen. 1909 gab er in den «Neuen Wegen» einen Tour d'horizon unter dem Titel

¹⁹ NW 1907, IV, 86.

²⁰ NW 1909, XI, 353.

²¹ NW 1912, II, 72 und 75.

²² NW 1917, VI, 158.

²³ NW 1912, IV, 159

«Der machtvolle Fortschritt des Sozialismus in aller Welt ²⁴», und 1912 berichtete er über «Das Wachstum des Sozialismus in der angelsächsischen Welt ²⁵».

Das Zeichen der sozialen Bewegung richtete sich an die ganze Gesellschaft, es war aber ganz besonders auch für die Christenheit bestimmt. Symbolkräftig drückte Ragaz diesen Sinn des Zeichens in einer Predigt zum Ersten Mai aus, die aus den Basler Jahren stammt. «Liebe Hörer! Es ist heute der Erste Mai, in mehrfacher Hinsicht ein besonderer Tag. Er gestattet uns nicht, hier in aller Ruhe zu beten, zu singen und zu predigen, als ob er ein Sonntag wäre genau wie die anderen; es dringt in dieses alte, steinerne Gotteshaus ein Ton von dem lauten Frühlingsliede, das durch die Welt geht, ein Rauschen von dem mächtigen Lebensstrom, der aus den Tiefen der Schöpfung bricht; es sind Gedanken und Bilder besonderer Art, die sich uns heute aufdrängen . . . Denn es ist ja Weltfeiertag, das Pfingstfest der Proletarier . . . Ein farbiger, duftiger Frühlingstraum senkt sich herunter auf diese von des Lebens Not hart mitgenommenen Menschen: ‚Siehe, es wird alles neu!‘ ²⁶» Die soziale Bewegung bleibt für Ragaz aber nur das Eingangstor zum Verständnis der besonderen Gotteszeit. Sie erlangte ihre epochemachende Bedeutung für ihn dadurch, daß sie ihm zuerst die Augen öffnete für das Werden des Gottesreiches, für den Lauf der Geschichte des Reiches Gottes. Sein Denken bewegte sich aber schon bald auf Bahnen, die ihn noch viel weiter führten. Wohl blieb die soziale Frage das Gebiet, auf dem sein Auftreten und das seiner Freunde aus der religiös-sozialen Bewegung für die Öffentlichkeit am leichtesten wahrnehmbar war, so daß man dem Fehlurteil verfallen konnte, es handle sich einfach um eine Entdeckung des Sozialismus durch die christliche Kirche ²⁷. Ragaz ging es aber immer um das Ganze seiner neugewonnenen Weltanschauung, wie er kurz nach dem Durchbruch an Schmiedel geschrieben hatte: «Ich werde auch nicht in den sozialen Dingen untergehen . . . ²⁸» Deshalb galt seine Aufmerksamkeit immer auch Gebieten, die außerhalb der sozialen Bewegung lagen.

Die *ethische Bewegung* war der sozialen sogar übergeordnet. Anstatt nur die gesellschaftliche und wirtschaftliche Stellung des Menschen umzugestalten, wollte sie alle menschlichen Beziehungen sanieren. Hier ging es Ragaz vor allem um die Antialkoholbewegung und um den Kampf gegen die Prostitution. Die Abstinenzarbeit war ja das Gebiet, auf dem er zum ersten Mal gegen die Mächte des Bestehenden aufgetreten war; zunächst noch, ohne diesen Kampf in so weite heilsgeschichtliche Perspektiven einzuordnen, wie das jetzt geschah. Nun aber galt ihm die Tatsache, daß der Alko-

²⁴ NW 1909, XI, 353.

²⁵ NW 1912, II, 77.

²⁶ «Dein Reich komme!», 3. Aufl., Band I, S. 157f.

²⁷ Dieses Fehlurteil über Ragaz' zentrales Anliegen spukte noch in den Nekrologen von 1945 so stark, daß Walter Lüthi nachdrücklich betonen mußte: «Ragaz war Theologe!» – NW 1946, I, 34 nach einem Nekrolog in den «Basler Nachrichten».

²⁸ Vgl. Kapitel 2, S. 86.

holismus nicht mehr wie in der vorangegangenen Periode der Stagnation ohne Widerstand blieb, sondern daß sich allorts eine starke Gegenbewegung erhob, als neuer Beweis der Gotteszeit. Betrachten wir auch dafür ein Beispiel! Im Jahre 1905 hatte ein Alkoholiker im Absinthrausch seine Frau und seine zwei Kinder getötet. Darauf erhob sich eine Volksbewegung, welche auf dem Wege der Initiative das verfassungsmäßig festgelegte Verbot des Absinths und seiner Nachahmungen verlangte. Im Frühling wurde das Volksbegehren von den Räten gutgeheißen. Ragaz registrierte diesen Beschluß mit den Worten: «Die sozialetische Welle ist im Steigen. Discite moniti!²⁹» Als dann der Verfassungsartikel 32ter der Volksabstimmung vorgelegt wurde, mahnte Ragaz: «Das tief Bedauerliche an einer Verwerfung wäre zunächst nicht die vergrößerte Absinthgefahr, sondern die *moralische Niederlage*. Hier ist nun wirklich die Ehre der Schweiz engagiert³⁰.» Und als am 5. Juli 1908 das Schweizervolk den Artikel mit wuchtigem Mehr in die Verfassung aufnahm, kommentierte Ragaz, auch hier die Zeichenbedeutung des Ereignisses über dessen direkten Nutzen stellend: «Die Abstimmung über die *Absinthinitiative* ist dazu angetan, allen Arbeitern für den Fortschritt des Guten das Herz zu stärken. Das scheint mir das Erfreulichste an diesem Tage zu sein, viel erfreulicher noch als der direkte Erfolg im Kampfe gegen den Alkohol.» Das Resultat bezeichnete er als «gutes Zeichen für den ethischen Ernst, der in unserem Volke noch vorhanden oder neu erwacht ist³¹».

In den ersten Jahrgängen der «Neuen Wege» beschäftigte ihn ein anderes sozialetisches Anliegen noch stärker: die Bekämpfung der Prostitution. Tief erregt von einem Tatsachenbericht über den Mädchenhandel rief er im Januar 1910 aus: «Daß diesen . . . Greueln noch in diesem Jahre 1910 ein Kampf bis aufs Messer erklärt werde von allen, die ernstlich Gottes Reich wollen, und daß sie noch in diesem Jahre schwer getroffen werden von den Waffen des Lichts, auch durch unsere Mitwirkung – das scheint mir ein großer, würdiger Wunsch und Vorsatz zum Beginn des neuen Jahres³².» Dem Kampf gegen die Prostitution galt dann auch die erste politische Aktion der «Neuen Wege»: Auf den Vorschlag von Ragaz wurde Geld gesammelt, um einen Artikel aus der Zeitschrift allen Mitgliedern der Bundesversammlung zuzusenden. Denn auch den Kampf gegen die Prostitution hielt Ragaz nicht für hoffnungslos; er gab in einer Broschüre über «Die Prostitution, ein soziales Krebsübel³³» den Grund seiner Hoffnung an: «Eine Tatsache ist die gewaltige soziale Bewegung, die die Würde des Menschen zum Grundprinzip der Gesellschaft, eine Tatsache ist die Frauenbewegung, die die Würde der Frau zur Geltung bringen will.» Aus dem Abstellen auf diese beiden unverkennbaren Tatsachen in der Zeitgeschichte

²⁹ NW 1908, V, 160.

³⁰ NW 1908, VI, 189.

³¹ NW 1908, VIII, 255.

³² NW 1910, I, 29.

³³ Zürich 1912 (A I 15).

floß sein Glaube an die Überwindung der Prostitution: «Darum begrüßen wir beide Bewegungen mit inniger Freude und Hoffnung, weil sie der Not, von der wir heute reden, die Wurzeln abschneiden helfen . . . Wir sehen über dem furchtbaren Dunkel dieser Not ein Licht der Rettung aufstrahlen³⁴.» Also auch hier die ethische Bewegung als ermutigendes «Zeichen der Zeit»! Hinter den chaotisch anmutenden Ausbrüchen der sozialen Bewegung hatte Ragaz zuerst den lebendigen Gott am Werk gesehen. Nun wurde diese Schau der ethischen Bewegung ausgeweitet. Hinter ihrer auffälligsten Form, der sozialen Bewegung, erkannte er nun als letzte bewegende Macht eine gewaltige, neuartige *religiöse Bewegung*, die durch die Zeit ging. Ragaz verglich sie mit den größten Epochen der Kirchengeschichte, mit den Zeiten des Franziskus und der Reformatoren, und er gab ihr damit ein ganz besonderes Gesicht. «Eine religiöse Erneuerung in großem Stile scheint mir der in der gewaltigen Gärung der Gegenwart wirkende schöpferische Wille zu sein. Bekanntlich vergleicht man unsere Zeit öfters mit den Jahrhunderten, in denen das Christentum entstand und groß wurde . . . Es erscheint in diesem Sinne nicht allzukühn, von einer neuen Reformation zu sprechen, die unser christliches Wesen und damit unser ganzes Geistesleben bis auf den Grund umwälzen und der Welt auf neuen Bahnen Frieden und Jugend schenken solle. Denn eine religiöse Krise, die so umfassend und zugleich so tiefgreifend gewesen wäre, wie die gegenwärtige, hat die Christenheit seit der Reformation nicht gesehen. Doch ist das Urteil über den geschichtlichen Sinn der Gegenwart und noch mehr über die Gestaltung der Zukunft nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens und Hoffens³⁵.»

Wo konnte Ragaz diese große religiöse Gärung der Gegenwart wahrnehmen, die ihn den weittragenden Vergleich mit der Reformation nicht nur einmal aussprechen, sondern wiederholt betonen ließ? Er verteidigte seine Schau wiederholt: «Es ist Tatsache, daß die Gedanken, die im Mittelpunkt des Evangeliums stehen, heute eine Macht über die Gemüter gewinnen, die sie vielleicht noch nie gehabt haben³⁶.» Vor allem faszinierte ihn die moderne Bemühung um ein lebendiges Christusbild: «Und da ist nun das Merkwürdige geschehen, daß die Blicke der Menschen sich wieder auf Jesus richten, wie schon lange nicht mehr. Wo von ihm geredet wird, horchen die Menschen auf; Bücher, die von ihm handeln, werden gierig gelesen von Zehntausenden, Hunderttausenden; große Dichter kennen kein höheres Ziel, als den Menschen unserer Tage von ihm in der Sprache zu reden, die sie verstehen können; große Maler legen ihre Kunst ihm zu Füßen, wie die Weisen aus dem Morgenlande Gold, Weihrauch und Myrrhen . . . Es ist eine unbeschreibliche Anziehungskraft, die von ihm ausgeht³⁷.» Ragaz empfand es als einen historischen Moment von ganz besonderer Bedeutung, daß Jesus, der Mensch und «Lebensführer» – etwa der

³⁴ Ebenda, S. 30f.

³⁵ «Zur religiösen Situation der Gegenwart», NW 1906, I, 12f.

³⁶ «Dein Reich komme!», 3. Aufl., I. Band, S. 161.

³⁷ «Dein Reich komme!», 1. Aufl., S. 3.

Volksfreund im Sinne Naumanns – den Jesus des Christudogmas und gleichzeitig den nicht mehr persönlich vollziehbaren Jesus der kritischen Theologie verdrängte³⁸. Ein religiöses Ereignis war ferner auch die neue Hochschätzung der Bergpredigt, bei Tolstoi und anderswo; Ragaz selbst hat seiner Gemeinde als Abschiedsgabe vor dem Scheiden aus dem Basler Pfarramt eine ganze Reihe von Predigten über die Bergpredigt gehalten³⁹. Daneben war aber gerade die christliche Kritik an der Kirche ein verheißungsvolles Anzeichen der religiösen Bewegung: «Diese Kritik des Christentums . . . , die als steigende Flut gegen das vorhandene religiöse und kirchliche Wesen anstürmt, bleibt nicht nur bei dessen Außenwerk stehen: der Kirche, der sie das Existenzrecht bestreitet; den kultischen Formen von der Taufe bis zur Beerdigung; dem Religionsunterricht, sie will vielmehr unser ganzes christliches Wesen umgestalten und eröffnet Aussichten auf eine ganz neue Erkenntnis des Gottesreiches. Sollten wir uns nicht darüber freuen, daß der Sturm gekommen ist? Nun gilt es wieder Entscheidungen. Wir ahnen im Sturm den Atem des schöpferischen Gottes. Diese Kritik des Christentums von der Frömmigkeit her ist ja nicht bloß zerstörender Art, sondern getragen vom starken Vertrauen zu Gottes Kraft, kühner Zukunftshoffnung, heißer Sehnsucht nach einer siegenden Offenbarung der Hilfe und der Herrlichkeit Gottes⁴⁰.»

Waren diese Anzeichen einer neuen religiösen Bewegung trotz ihrem antikirchlichen Ton meist aus den Kreisen der Christenheit selbst hervorgegangen, so sah Ragaz gleichzeitig auch in der «Welt» neue religiöse Kräfte wach werden. «Die religiöse Stimmung ist über die Gemüter gekommen wie der Dieb in der Nacht . . . Es ist so recht eine Zeit der Sehnsucht⁴¹.» Eine Reihe von Anzeichen zeigte diese religiöse Bewegung der «Welt»: der Atheist Forel gründete eine «ethische Kirche», Theosophen und Religionsstifter aller Schattierungen meldeten sich zum Wort. Viel ernster aber nahm Ragaz diejenigen Geister, welche, von der «Welt» her kommend, bis zum Glauben an den lebendigen Gott durchgedrungen waren. Hier wies er immer wieder auf Leo Tolstoi hin, der ihn in diesen Jahren so stark beeindruckte wie vorher wohl höchstens Kierkegaard. Tolstois Wendung zum christlichen Glauben und vor allem sein zeugnishafter Tod wurden für Ragaz zu strahlendsten Zeichen der angebrochenen Gotteszeit. «Wie dankbar müssen wir sein, daß wir diesen Menschen gehabt haben!» schreibt er bei Tolstois Tod. «Wer von uns es noch erlebt hat, wie die Kunde von der großen Wendung seines Lebens zu uns kam und welche Wirkung sie tat, der weiß es: es war ein *Wunder* . . . In eine Zeit, die mühsam einen matten religiösen Glauben aufrecht erhielt, rief er die Botschaft hinein, daß die Bergpredigt das wahre Leben beschreibe und daß sie gelebt werden könne und müsse. Ja, ein Wunder war es, und . . . man wird gestehen müssen, daß diese Gestalt den

³⁸ NW 1906, I, 10.

³⁹ «Dein Reich komme!» 1. Aufl., Nr. 30–32.

⁴⁰ «Zur religiösen Situation der Gegenwart», NW 1906, I, 12.

⁴¹ Ebenda, NW 1906, I, 7f.

Beginn einer neuen Lebensperiode der Menschheit bezeichnete – nicht sie allein, aber sie stärker als die meisten andern.» Die Art seines Todes «bleibt auf alle Fälle bedeutsam als *Symbol* ⁴²».

Dabei sind wir schon von der allgemeinen Schau auf das Gebiet der Einzelfälle übergegangen, der Kairos-Zeichen, an denen Ragaz die große religiöse Bewegung der Zeit nachweist.

Als Arthur Drews in seinem Werk «Die Christusmythe» (1909–1911) die historische Existenz Christi leugnete und sich eine große Aufregung darüber erhob, sah Ragaz in diesem Angriff auf das Zentrum des christlichen Glaubens ein verheißungsvolles Zeichen: Es zeigte sich doch daran, daß die Fragen wieder in Fluß kamen, daß es Alternativen gab und der Bann der Stagnation von der Kirche wich. Zudem entstand ein neues Fragen nach Jesus, das nur fruchtbar werden konnte. «Wir haben auf der einen Seite zwar mehr offene sogenannte Gottesleugnung, auf der anderen aber sicher auch einen viel persönlicheren . . . Glauben, einen Glauben, der vor allem auch Gott mehr zutraut in bezug auf die Umgestaltung des Weltwesens. Aus dem zerfallenden Kirchentum wächst die Hoffnung auf das Gottesreich hervor, allüberall in der Christenheit. Nun hat die Bewegung das Zentrum ergriffen: Jesus Christus. Aber wir dürfen glauben, daß sie auch hier nur den Sinn habe, Jesus uns auf eine lebendigere, persönlichere Weise zum Eigentum zu geben, als er bisher war. Das Ende der großen Bewegung und zugleich ihre Vollendung wird die neue Auferstehung Jesu sein ⁴³.»

Eine besondere Genugtuung war für Ragaz die chinesische Revolution von 1912. Als er erfuhr, daß Sun Yat Sen, ihr Führer, ein Christ sei, rief er aus: «Mit der Revolution bricht also die alte Religion zusammen. Damit ist dem Gottesreich Christi eine große Tür aufgetan, wie es vielleicht seit den Zeiten der alten Völkerwanderung nicht mehr geschehen . . . Es ist eine Zeit der Zeichen und Wunder. Durch Sturm und Kampf hören wir rufen: „Das Reich kommt näher!“ ⁴⁴.» Im gleichen Sinne rief er bei der Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh, angesichts der Zusammenarbeit aller protestantischen Missionsgesellschaften, aus: «Ich halte sie für eines der wichtigsten Ereignisse der letzten Jahre . . . Die Versammlung stand unter dem Eindruck, daß die Christenheit vor einer Situation stehe, wie sie schon lange nicht mehr dagewesen, einer Situation voll ungeheurer Verheißungen. Einstimmig sagten die Männer, die aus aller Welt her zusammengekommen waren: Die Welt ist heute für Christus offen. Eine tiefe Bewegung geht durch die sogenannte Heidenwelt. Überall die Ahnung eines neuen Tages und die Sehnsucht darnach. Es ist eine Gotteszeit . . . So dämmert der Tag herauf, wo alle Völker und Religionen im Reiche Gottes ihre Einheit und Freiheit finden. Es ist doch eine Freude zu leben – trotz allem! ⁴⁵»

So nährt sich das Kairos-Gefühl aus den einzelnen Tatsachen der drei

⁴² NW 1910, XII, 388.

⁴³ NW 1911, V, 146.

⁴⁴ NW 1912, III, 115.

⁴⁵ NW 1910, VIII, 260.

Bewegungen, die sich dann zu einer heilsgeschichtlichen Gesamtlinie zusammenfügen. Ragaz hat diese Gesamtlinie zunächst durchwegs optimistisch, als reinen Aufstieg gesehen, und die Tatsachen, die ihr zu widersprechen schienen, gewöhnlich als Verdichtung des Dunkels, die zugleich Verheißung war, registriert. Sein religiöser Optimismus führte ihn dazu, daß er in beinahe Naumannschen Tönen die Fortschritte der Technik preisen konnte. Eine Missionspredigt aus dem Jahre 1907 geht darin am weitesten, wenn sie sagt: «Wer sähe es der Dampfmaschine an, daß sie ein Apostel des Gottesreiches ist? Und doch ist sie's . . . Denn sie hat den Weltverkehr geschaffen. Sie wird die Erde erlösen helfen. Wer wird – um nur eines zu nennen – Afrika retten von der Qual, die jetzt noch auf ihm lastet? Die Lokomotive. Wenn einmal ihr Pfiff ertönt in den Urwäldern, da jetzt der Sklavenjäger haust und der Hunger, der Aberglaube . . ., dann wird es Tag werden. Dann werden die Dämonen fliehen müssen. Denn dann kann das Gewissen des Abendlandes sich auch dort geltend machen ⁴⁶.»

Es wird unten zu zeigen sein, daß die so aufgebaute und gestützte Eschatologie des reinen Aufstiegs noch eine Entwicklung durchmachen mußte, daß die Frage der Dauer gestellt werden mußte. Bevor wir aber die Zeit der ersten Begeisterung verlassen, müssen noch die äußeren Linien dieses Lebensweges weiter verfolgt werden. Es wird sich dabei hier und dort zeigen, daß das aufgewiesene Grundgefühl des Kairos sich in den verschiedensten Bereichen seines Lebens auswirkt.

2. *Der Zeugendienst im Kairos: Die Gründung der «Neuen Wege» (1906)*

Ragaz nahm es ernst mit seinem Zeugendienst, dem Amte der prophetischen Verkündigung. Vor allem in der Kirche, aber auch überall in der Öffentlichkeit, galt es, den Kairos zu verkündigen. Zunächst in der Kirche. Auch Kutters «Sie müssen» war ja «ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft» gewesen. Für die Verkündigung der neuen Botschaft wurde Ragaz die Münsterkanzel bald zu eng; wir haben oben gezeigt, wie er schon in den ersten Tagen nach dem Maurerstreik an die Gründung einer neuen Zeitschrift dachte, «die mein Werkzeug werden soll für die Arbeit, die ich tun will ⁴⁷». Damals kam der Plan noch nicht zur Ausführung, wohl, weil nun Ragaz seit seiner Annäherung an die kirchliche Mitte im «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» wieder eine Publikationsmöglichkeit hatte, obwohl er sich dem freisinnigen «Protestantenblatt» immer mehr entfremdet hatte.

Die Notwendigkeit einer neuen kirchlichen Zeitschrift drängte sich aber in jenen Jahren auch Leuten auf, deren geistige Ausgangslage eine andere war als die seine. Die bestehenden Blätter der evangelischen deutschen Schweiz waren alle kirchenpolitisch festgelegt. Die Freisinnigen hielten sich

⁴⁶ «Dein Reich komme!», 1. Aufl., S. 399.

⁴⁷ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 87.

an das (baslerische) «Protestantenblatt», die (bernischen) «Reformblätter» und das (st.-gallische) «Religiöse Volksblatt». Die Orthodoxen hatten unter anderem den in Basel erscheinenden «Kirchenfreund» und den «Christlichen Volksboten» als Organ. Die Vermittler scharten sich um das «Kirchenblatt». Ein immer größerer Kreis junger Theologen aber, die man unter dem Stichwort der «modernen Theologie» zusammenfaßte und die von Ritschl und der religionsgeschichtlichen Schule herkamen, weigerte sich, in die bestehenden drei Parteioorganisationen einzutreten. So blieben diese Leute ohne Vertretung im Kreise der kirchlichen Blätter. Die bekanntesten unter ihnen, vor allem Paul Wernle, publizierten ihre Äußerungen in der «Christlichen Welt». Diese 1886 von Martin Rade und seinem Freundeskreis gegründete Zeitschrift war aus der Ritschlschen Schule hervorgegangen⁴⁸; angeregt durch das Lutherfest von 1883 wollten die Gründer jenseits der kirchlichen Parteiparolen das protestantische Deutschland sammeln. Es war vor allem das persönliche Verdienst Martin Rades, daß das Blatt immer mehr das Organ der gebildeten protestantischen Deutschen wurde, in welchem man zu ethischen, politischen, religiösen, sozialen, aber auch zu künstlerischen und historischen Problemen sachliche Belehrung und christliche Stellungnahme fand. Gerade auch die sozialen Fragen fanden hier eine breite Behandlung seit der Zeit, da Naumann Referent über die Fragen der Inneren Mission gewesen war. Das Verhältnis der Naumann-Bewegung zur «Christlichen Welt» war schon aus persönlichen Gründen recht eng, war Rade doch ein Schwager Naumanns.

Der erste Schritt in der Vorarbeit für eine neue schweizerische Zeitschrift geschah denn auch unter dem Zeichen der «Christlichen Welt». Im Mai 1904 versammelten sich die schweizerischen und süddeutschen «Freunde der Christlichen Welt» in Basel zu einer Studientagung. Von den für die Gründungsgeschichte der «Neuen Wege» entscheidenden Männern nahmen daran sicher Ragaz, Wernle und Liechtenhan teil, möglicherweise auch Hartmann. Die Teilnahme von Ragaz ist weiter nicht verwunderlich; er hatte schon in Chur zu den regelmäßigen Lesern der «Christlichen Welt» gehört und befand sich zudem jetzt gerade in der ersten Phase seiner Auseinandersetzung mit der Reform und der Annäherung an die kirchliche Mitte. Im «Protestantenblatt» berichtete er über die Zusammenkunft und schloß mit den Worten: «Von allen Seiten drängen sich Aufgaben an uns heran: die Auseinandersetzung mit der Arbeiterschaft und mit den Suchenden unter den Gebildeten, die Umgestaltung des Religionsunterrichtes und des ‚Gottesdienstes‘, der Bau einer besseren religiösen Gemeinschaft. Aber wo sind die Herzen, die diese Not so empfinden, daß sie davon reden müßten? . . . Wir haben, um nur das Eine zu nennen, kein Organ, das für unseren kleinen Kreis leistete, was die «Christliche Welt» für ihren größeren . . . Das, meine ich, sei unsere nächste Aufgabe: daß alle Elemente unter uns, die kräftig nach der angedeuteten Richtung vorwärts wollen, sich irgendwie zusam-

⁴⁸ Joh. Rathje, «Die Welt des freien Protestantismus», Stuttgart 1952.

menschließen zur Tat . . . Die Zeiten sind groß, wollen wir klein bleiben? ⁴⁹» Es scheint nicht unmöglich, daß an jener Tagung der Plan für die Gründung der neuen Zeitschrift bereits gefaßt wurde; Liechtenhan hat später einmal erklärt, daß der «erste Anreger und eigentliche Begründer» Hartmann gewesen sei ⁵⁰; allerdings hat er nie etwas über das Datum der ersten Pläne ausgesagt.

Die Gründung der «Neuen Wege» ist das Werk des Freundeskreises um Paul Wernle. *Paul Wernle* (1872–1939) selber figurierte zwar nie in der Redaktorenliste, wohl aber lieferte er einen Beitrag zur ersten Nummer ⁵¹. Zwar war er vier Jahre jünger als Ragaz, nahm aber durch seine frühen Erfolge in der Öffentlichkeit bereits eine wichtigere Stellung ein als der spät gereifte Ragaz. Er kam aus einem pietistischen Hause, hatte zunächst in Basel und Berlin bei den gleichen Lehrern wie Ragaz studiert, war dann aber in Göttingen unter die Schüler des eben verstorbenen Ritschl «geraten» und hatte in Marburg Wilhelm Herrmann besucht. Die Ritschlsche Theologie wurde für ihn entscheidend; Bousset und Johannes Weiß vermittelten ihm dazu die Methoden der religionsgeschichtlichen Schule. In demselben Jahre 1895, das Ragaz an die Churer Martinskirche brachte, kehrte Wernle nach Basel zurück; er habilitierte sich dort 1897. 1900 wurde er Extraordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte und verheiratete sich mit Rudolf Liechtenhans Schwester. Seine Amtswohnung am Heuberg, das Frey-Grynäum, wurde nun das Zentrum eines großen Freundeskreises, zu dem bald auch Ragaz gehörte. Wernle hatte Ragaz am 24. August 1899 in Chur besucht, wohl durch dessen ersten Vortrag in der Predigergesellschaft angeregt. Das Tagebuch von Ragaz schilderte damals die Gestalt des jungen Privatdozenten farbig: «Ein sehr einfacher Mensch, etwas an einen württembergischen Pietisten erinnernd, treuherzig, nicht affektiert, mit einem geweihten Ernst, der sofort Vertrauen einflößt . . . Ich sah mit Wehmut, wie vieles in mir nicht zur Entfaltung gekommen, wie langsam ich gereift und wie wenig energisch mein Denken und Fühlen ist ⁵².» Daraus war eine Freundschaft geworden. Wir haben gesehen, wie sich Wernle bei der Professorenwahl von 1905 für Ragaz einsetzte, wie hoch er dessen Tätigkeit am Münster schätzte ⁵³.

Wernle brachte seinen ganzen Freundeskreis in Kontakt mit Ragaz. Allen voran seinen Schwager Rudolf Liechtenhan, Lizentiaten der Theologie und damaligen Hauptredaktor am Kirchenblatt. *Liechtenhan* (1875–1947) war Basler und Wernles Studienkollege ⁵⁴. Obwohl seine großen Fähigkeiten eher auf eine wissenschaftliche Laufbahn wiesen, hatte er sich für das Pfarr-

⁴⁹ Protestantenblatt 1904, S. 191.

⁵⁰ NW 1910, I, 5.

⁵¹ Paul Wernle, Selbstdarstellung in «Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen», Leipzig 1919, S. 207–51.

⁵² Tagebuch VIII, 24. 10. 1899.

⁵³ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 90 und 91 f.

⁵⁴ Vgl. NW 1947, XII, 562, «Nationalzeitung» vom 5. 12. 1945, «Basler Nachrichten» vom 5. 12. 1945.

amt entschieden. In der Zeit, die uns hier beschäftigt, betreute er die kleine Gemeinde Buch am Irchel im Kanton Zürich. Er war ein eher scheuer und zurückhaltender Mensch, führte aber eine sehr gewandte und leichte Feder. Das kam ihm in jenen Jahren bei der Redaktion des Kirchenblattes sehr zustatten; seine Referate über die theologische Fachliteratur waren gediegen und wurden allseitig sehr geschätzt.

Pfarrer *Benedikt Hartmann* (1873–1955) war als Sohn eines Missionars teilweise in Basel aufgewachsen⁵⁵. Auch er gehörte zum Freundeskreis Paul Wernles. Nach Pfarrämtern in Serneus und Thusis kam er 1905 als Stadtpfarrer nach Chur. Ragaz war er aus der Bündner Synode bekannt. Ihn bewegte ein lebhaftes Interesse an den Fragen der modernen Theologie; aber auch künstlerische und pädagogische Themen haben ihn zeitlebens beschäftigt. So wurde er später Direktor der Evangelischen Lehranstalt in Schiers und Mitarbeiter an den «Kunstdenkmälern der Schweiz».

Außer Hartmann und Liechtenhan gehörte eine ganze Reihe der ersten Mitträger der «Neuen Wege» zum Kreis um Wernle: die Gymnasiallehrer und späteren Rektoren A. Barth und P. Burckhardt, der damalige Theologe und spätere Pädagoge und Philosoph Paul Haeberlin, der Altphilologe Dr. F. Stachelin. Rudolf Liechtenhan schreibt über die Wichtigkeit des Wernlekreises für die «Neuen Wege» im Rückblick folgendes: «Es verband ihn (gemeint ist Ragaz) damals enge Freundschaft mit dem Basler Professor der Kirchengeschichte *Paul Wernle*. Wernles Name unter den Gründern und Mitarbeitern bedeutete damals für viele mehr ein Programm als der noch weniger bekannte Name Ragaz. Aus seinem Kreise von Freunden und Gesinnungsgenossen kamen auch die meisten der damaligen Mitarbeiter, so . . . Benedikt Hartmann, Albert Barth . . . Auch ich als drittes Mitglied der Redaktion gehörte zu diesem Kreis um Wernle⁵⁶.» Haben wir uns also Wernle als Kristallisationskern der Gründungsbestrebungen zu denken, so ist es interessant, seinen eigenen Bericht über die Gründung der «Neuen Wege» zu Rate zu ziehen. In seiner Selbstdarstellung von 1929 steht der kurze, aber vielsagende Satz: «Für Deutschland schrieb ich in die «Christliche Welt», und als es sich darum handelte, für die Schweiz eine ähnliche Zeitung mit ähnlich weitem Horizont zu gründen, war ich mit dabei und schrieb in die «Neuen Wege» so lange, bis sie durch Ragaz ihren parteilosen Charakter verloren und ein ragazisches Sozialistenblatt wurden⁵⁷.» Es ist klar, daß bei der Gründung der «Neuen Wege» zwei Auffassungen zusammenstießen, die sich auf die Dauer nicht miteinander vertragen konnten: einerseits die Tradition der «Christlichen Welt», die berichterstattend den Ereignissen folgen und, bei aller tapferen Anteilnahme in Einzelfragen, doch im großen und ganzen über den Parteien stehen und objektiv schildern wollte, anderseits die Schau eines den Kairos verkündenden Blattes, das mit der Einseitigkeit des Propheten auf die großen Linien der Zeit hinweisen und für

⁵⁵ Mündliche Mitteilungen von Herrn Pfarrer B. Hartmann †, Schiers.

⁵⁶ NW 1946, IV, 184.

⁵⁷ Wernle, l. c., S. 253.

die großen Bewegungen eindeutig, ja scharf Partei nehmen will. Einerseits gerechte Spiegelung des Geschehens – anderseits leidenschaftliche Teilnahme an den geistigen Kämpfen. Das war eine Grundspannung, die gewisse Bedenken erregen konnte.

Sie tat es offenbar zunächst noch nicht. Vielleicht darum, weil sich keiner der Beteiligten ausschließlich dem einen oder dem anderen Leitbild verschrieben hatte. Ragaz schätzte den Wert einer Zeitschrift wie der «Christlichen Welt» sehr hoch ein («durch Martin Rade wohl die beste journalistische Vertretung des deutschen Protestantismus» hatte er sie genannt ⁵⁸), und er mußte ja gerade in einem solchen objektiven Registrieren eine wichtige Vorarbeit für sein Aufspüren der Reich-Gottes-Linien sehen. Hatte nicht gerade die «Christliche Welt» viele Züge aufgezeigt, die sich ihm nun zur religiösen Bewegung zusammenschlossen? Ragaz stand also dem Anliegen, eine schweizerische Parallele zur «Christlichen Welt» zu schaffen, nicht fern. Anderseits waren die Leute um Wernle gewiß bereit, Partei zu nehmen und – gerade auch auf sozialem Gebiete – zu kämpfen. Hartmann bekennt von sich, daß er von Naumann und dann besonders von Kutter aufgerüttelt worden sei. Für Liechtenhan traf dasselbe zu; er hat sich später sein ganzes Leben hindurch als religiöser Sozialist und als Antimilitarist nie gescheut, Farbe zu bekennen. Wernle vollends war eine so dynamische Persönlichkeit, vor allem im Kampf gegen das kirchliche Richtungswesen, daß ihm allerlei Parteinahme in der Zeitschrift nicht zuwider sein konnte. Der bittere Unterton seines oben zitierten Satzes rührt von einem späteren Gegensatz zu Ragaz her, demjenigen der politischen Haltung während des ersten Weltkrieges, nicht demjenigen zwischen dem Sozialisten Ragaz und dem Bürgerlichen Wernle.

In diesem Personenkreis spielte sich die Vorgeschichte der «Neuen Wege» ab. Man kann eine erste Zusammenkunft der Gesinnungsgenossen vermuten, wenn Ragaz anfangs 1905 an seinen Bruder schreibt: «Vorgestern abend ist auf meiner Studierstube etwas geschehen, das, so Gott will, Segen schaffen soll ⁵⁹.» Ende 1905 war der Plan jedenfalls schon sehr weit fortgeschritten: Hartmann und Ragaz hatten sich als Häupter des neuen Unternehmens gefunden; nach verschiedenen Seiten hatten sie auch bereits weitere Interessenten geworben. Am wichtigsten schien Paul Wernle. Kutter wollte «wohlwollender Zuschauer und gelegentlicher Mitarbeiter sein ⁶⁰». Hartmann und Ragaz waren sich einig über die Haltung des neuen Blattes in der Kirchenpolitik: «Wir müssen einen frischen, flotten Ton anschlagen, unbekümmert um die Rechte oder Linke, aber dabei deutlich zeigen, daß wir unseren Standpunkt *über* ihnen genommen haben . . . Von der Notwendigkeit unseres Unternehmens bin ich immer gleich fest überzeugt. Die Zeiten sind so, daß wir es unserem Volke schuldig sind, unser Wort zu sagen, so gut wir es können ⁶¹.»

⁵⁸ Protestantenblatt 1904, S. 188, «Die Freunde der ‚Christlichen Welt‘ in Basel».

⁵⁹ Brief an Rabeth Ragaz vom 7. I. 1905.

⁶⁰ Ragaz an Hartmann, 12. 12. 1905.

⁶¹ Ebenda.

Auf den 22. Januar 1906 wurde nach Zürich zu einer ersten Versammlung des Interessentenkreises eingeladen. Als Zweck der geplanten Zeitschrift wurde hier angegeben, «... eine bessere Verbindung zwischen der Arbeit der Theologie und den Suchenden unter der Gemeinde herzustellen⁶²». Man hatte also eine Leserschaft im Auge, die die bisherigen kirchlichen Blätter nicht befriedigen konnten. «Die Gemeinde, an die wir denken, (hört) nur auf den Ton einer neuen Trompete⁶³.» Also Suchende, geistig lebendige Menschen sollten angesprochen werden. Ragaz sprach von der «fauligen Atmosphäre, die doch mindestens alle Jüngeren drückt... Wenn ein Neues lebendig sein soll, muß es, sobald die Zeit erfüllt ist, durch klares Wort und frische Tat gesetzt werden. Dann ist's allein etwas wert, und dann gibt es auch ein Erwachen und Aufmerken der Geister⁶⁴.»

Am 22. Januar fand die Besprechung in Zürich statt; Hartmann begrüßte die Erschienenen und legte den Zweck der Veranstaltung dar. In einer «vertraulichen Mitteilung», die bald nachher an einen weiteren Kreis von Interessenten gesandt wurde, kam das Resultat der Besprechung zum Ausdruck: Man wollte nicht ein theologisches Fachblatt, kein Erbauungsblatt und kein kirchenpolitisches Richtungsblatt. «Wir denken dabei hauptsächlich an die sogenannten Laien; ein Kirchen- oder Theologenblatt wollen wir nicht.» Man versprach dafür «Wegleitung und freie Aussprache» über alle Fragen der Weltanschauung. «Auch ethische, ästhetische, pädagogische, soziale Fragen sollen in den Kreis der Betrachtung gezogen werden.» Die sozialen Fragen standen dabei nicht zufällig an letzter Stelle; wenn man die beteiligten Männer auf einen Nenner bringen wollte, war es sicher viel eher derjenige der modernen Theologie als der des sozialen Interesses⁶⁵.

Die vorbereitende Kommission bestand aus Dr. A. Barth (Basel), Dr. P. Haeblerlin (Kreuzlingen), Pfarrer Ludwig Köhler (Äugst am Albis), Pfarrer R. Liechtenhan (Buch), Ragaz und Pfarrer Waldburger (in Ragaz, St. Gallen). Hartmann fehlt auf dieser Liste; möglicherweise fand er, Chur liege zu weit von den Wohnsitzen der übrigen Kommissionsmitglieder ab.

Ragaz drängte auf schnellen Anfang, er hielt schon den Beginn im Mai für möglich: «Die Nothwendigkeit unseres Unternehmens wird mir durch alles, was ich an Symptomen der Zeitlage beobachte, immer neu bestätigt. Wenn wir zu den Dingen, die jetzt in der Welt geschehen, nichts zu sagen haben, können wir uns begraben lassen⁶⁶.» Warum es dennoch November wurde, bis die erste Nummer erscheinen konnte, entzieht sich unserer Kenntnis.

Zunächst wurde nun von der Kommission eine Reihe von Mitarbeitern gesucht. Friedrich Wilhelm Foerster, der bekannte Pädagoge in Zürich, und

⁶² Gedrucktes Zirkular, datiert «Basel, 8. 1. 1906», gezeichnet von Ragaz und Hartmann.

⁶³ Ragaz an Hartmann, 8. 1. 1906.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ Zweites Zirkular, ohne Datum.

⁶⁶ Ragaz an Hartmann, 10. 3. 1906.

seinem Bekanntenkreise eine Anzahl Mitarbeiter zusammen: den Studienfreund Gustav Benz, den er ja schon für das Zeitschriftenprojekt von 1905 interessiert hatte, den Genossenschaftstheoretiker Dr. H. Müller, seine Brüder Jakob, der an der Kantonschule in Chur unterrichtete, und Rageth, den Pfarrer in Maladers. Natürlich fehlte auch Professor Schmiedel nicht; den Schluß der Liste bildete Professor Johannes Wendland, der 1905 an die ursprünglich Ragaz zuge dachte Basler Professur berufen worden war.

Den innersten Kreis bildeten nach wie vor Hartmann, Liechtenhan und Ragaz. Und gerade unter ihnen trat nun ein Ereignis ein, das die Gründung der «Neuen Wege» wesentlich beschleunigte. Liechtenhan, der seit einigen Jahren als Hauptredaktor das «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» leitete, verstand sich mit dem Besitzer des Blattes, dem Evangelisch-kirchlichen Verein der Schweiz, nicht immer zum besten; seine positive Wertung von «Sie müssen!» und seine Haltung in der Basler Professorenwahlgeschichte wurden sehr ungern gesehen. Infolge dieser Divergenzen trat Liechtenhan am 26. Mai 1906 von der Redaktion zurück, «nicht weil seine *dogmatische* Stellung Anlaß zur Kritik gegeben hätte», wie der Präsident des Vereins offiziell feststellte, «sondern weil es sich herausstellte, daß in *kirchenpolitischer* bzw. *innerkirchlicher* Beziehung die von ihm unserem Organ zugewiesene Aufgabe sich nicht deckte mit dem von der überwiegenden Mehrheit unserer Gruppe festgehaltenen Ideale ⁶⁷». So war denn einerseits der jungen Pfarrergruppe die letzte Sprechmöglichkeit verschlossen, andererseits stand jetzt fest, daß die bestehenden kirchlichen Blätter so stark von der Richtungspolitik beherrscht waren, daß eine neue, richtungsfreie Zeitschrift sich einfach aufdrängte.

Recht viel Schwierigkeiten machten den Gründern die mehr äußerlichen, organisatorischen Fragen. Zunächst galt es, einen guten Titel zu finden. «Bei der Gründung machte das Finden des rechten Namens für die neue Zeitschrift ziemlich Mühe. Gegen ‚Neue Wege‘ wurde eingewendet, dieser Name müsse in dem Maße veralten, als unser Programm sich erfülle. Diese Sorge hat sich als unbegründet erwiesen ⁶⁸.» In den Besprechungen verstieg sich ein junger Pfarrer zum Namen «Der Höhenluft ⁶⁹». Ragaz selbst hatte, im letzten Moment, «Neue Wege» vorgeschlagen ⁷⁰. Dann kämpfte man lange um den Untertitel. «Blätter für Suchende» war ursprünglich vorgeschlagen; das schlußendlich gewählte «Blätter für religiöse Arbeit» war vielen zu eng, setzte sich aber schließlich doch durch. Einem Mitarbeiter schrieb Ragaz, um ihn zu beruhigen: «Ich möchte Sie nur gerne bitten, das mit dem ‚religiös‘ nicht zu schwer zu nehmen. Das Wort ließ sich nicht vermeiden, nachdem

⁶⁷ «Kirchenblatt» 1906, S. 120.

⁶⁸ «Mein Weg», Band I, S. 249.

⁶⁹ Persönliche Mitteilung von Herrn Professor L. Köhler †, Zürich.

⁷⁰ Ragaz an Hartmann, 6. 9. 1906. Und auch noch dieser Name gab den bösen Basler Zungen Gelegenheit zu Spötteleien: «Grüne Wege» nannte man die Zeitschrift bald nach ihrem grünen Umschlage.

...immer das 'religiös' auslegen, und daß wir es im weitesten und freiesten Sinne tun werden, dafür glaube ich Ihnen bürgen zu dürfen. Wenn sich aber jemand schon durch das 'religiös' allein sollte abhalten lassen, das Blatt überhaupt nur recht anzusehen, so soll er wegbleiben, denn dann ist er kein 'Suchender' ⁷¹.» Gerade dieser Untertitel hat dann Ragaz immer mehr mißfallen, je mehr er das Wort «Religion» ablehnte und als Gegenbegriff zum «Reich Gottes» setzte. Der Untertitel ist aber erst 1944 in «Blätter für den Kampf der Zeit» abgeändert worden ⁷².

Der Kairos-Charakter des Unternehmens wird durch eine Diskussion beleuchtet, die sich mit der Erscheinungsweise der Zeitschrift befaßte. Einige der Gründer wollten eine zwanglose Folge von Einzelheften erscheinen lassen, wenn gerade eine Frage vorlag, welche zur Stellungnahme herausforderte. Das Machtwort des Verlegers durchkreuzte aber diesen Plan, und so wurde aus den «Neuen Wegen» eine Monatsschrift.

Dann folgten die letzten Wochen mit der angstvollen Erwartung des Erfolgs. «Während dieser ganzen Zeit ängstigt mich der Gedanke, wie es denn mit dem Blatt stehe. Der Druck sollte jetzt ja schon fast vollendet sein. Da der Vertrag ja wohl keine Schwierigkeiten mehr macht, kann er wohl in den nächsten Tagen beginnen ⁷³.»

Ende Oktober erschien dann die erste Nummer, datiert vom November 1906. Die Initianten stellten sich in vier Artikeln vor: Hartmann mit dem Programmartikel «Was wir wollen», Ragaz mit dem längsten Beitrag «Zur religiösen Situation der Gegenwart», Wernle mit einer historischen Rückschau «Vor hundert Jahren» und Liechtenhan mit einer Andacht über «Ernst und Freude». Als Redaktoren zeichneten aber nur Hartmann, Liechtenhan und Ragaz. Wernle hielt sich abseits, möglicherweise, weil er sich eben in kirchenpolitischen Fragen stark exponiert hatte und dem jungen Unternehmen nicht allzusehr seinen persönlichen Stempel aufprägen wollte.

Die Aufnahme der neuen Zeitschrift in der Öffentlichkeit war recht freundlich. Schon im Februar 1907 meldete Ragaz den Mitredaktoren, die Abonnentenzahl betrage «mindestens 600 ⁷⁴». Im März hieß es dann: «Die Abonnentenzahl ist auf 650 gestiegen und wächst noch fortwährend. Hurrah! ⁷⁵» Schon am Ende des ersten Jahrgangs konnte die Redaktion berichten, daß die Abonnentenzahl viel größer sei, als sie gehofft hatte ⁷⁶.

Auch die Reaktion in den kirchlichen Blättern war nicht unfreundlich. J. G. Birnstiel, Ragaz' freisinniger Kollege am Basler Münster, begrüßte die «Neuen Wege» im «Protestantenblatt» freundlich; die Haltung des neuen

⁷¹ Ragaz an Haeberlin, 11. 9. 1906.

⁷² Ein namhafter Basler Verleger wollte, nach der Erzählung eines Beteiligten, das Blatt nur übernehmen, wenn der Titel hieß: «Neue Wege, die aber in Jesu Christo bereits gefunden sind». Anekdote oder Historie?

⁷³ Ragaz an Liechtenhan, 5. 10. 1906.

⁷⁴ Brief an Hartmann, 11. 2. 1907.

⁷⁵ Brief an Hartmann, 16. 3. 1907.

⁷⁶ NW 1907, XII, 297.

Blattes unterschied sich nicht wesentlich vom Freisinn. Der positive «Kirchenfreund» setzte sich schon im Dezember 1906 mit Ragaz' erstem Artikel auseinander, untersuchte die These vom Suchen und ließ durchblicken, daß ein solches Suchen nur auf der Grundlage der Bibelautorität berechtigt sei. Dem neuen Unternehmen fehle sonst die dogmatisch saubere Grundlage. – Im «Kirchenblatt» zeigte Liechtenhan selbst die neue Zeitschrift an und betonte, daß sie «kein Konkurrenzunternehmen zum Kirchenblatt» sei; der Plan zu ihrer Gründung sei schon vor seinem Rücktritt von der Redaktion des «Kirchenblatts» gefaßt worden. Die großmütigste Empfehlung aber schrieb Martin Rade in der «Christlichen Welt», wo er sagte: «Es ist ein so ernster, positiver, die fremden und die eigenen Schranken bekämpfender Geist in diesen Blättern, wie man das selten so findet⁷⁷.» Rade lud die schweizerischen und süddeutschen Leser seines eigenen Blattes ein, einmal für ein Jahr die «Neuen Wege» zu abonnieren, um ihre Qualitäten selber zu prüfen, und der Zeitschrift dann womöglich auch treu zu bleiben.

Im Dezemberheft von 1907, am Ende des ersten Jahrganges, konnte die Redaktion feststellen: «Es war ein Probejahr. Wir haben nicht Ursache, mit ihm gänzlich unzufrieden zu sein⁷⁸.»

3. Der Zeugendienst innerhalb der Christenheit durch die religiös-soziale Bewegung

Die religiös-soziale Bewegung hatte im Leben von Ragaz eine doppelte Funktion. Sie war Mittel seines Zeugnisauftrages, Instrument zur Verkündigung des Kairos. Gleichzeitig aber bestärkte ihn ihr Wachsen in seiner Hoffnung: Sie war ein wichtiger Beweis für das Bestehen jener neuen religiösen Welle, die er aufzeigen wollte.

Die Anstöße, welche durch die Bücher Kutters und das Auftreten von Ragaz an der Predigerversammlung gegeben worden waren, mußten in der Kirche irgendwo wirksam werden. Die alten kirchlichen Organisationen waren, wie sich bald zeigte, nicht bereit und wohl auch nicht fähig, diese neuen Fragestellungen zu den ihrigen zu machen. Ragaz sah schon seit dem Schaffhauser Reformtag⁷⁹ ein, daß die Liberalen nicht zu gewinnen waren; Liechtenhan hatte seine unguten Erfahrungen mit den Vermittlern gemacht⁸⁰, und auch Kutter fand auf der Seite der Positiven nie eine größere Unterstützung. Der Einbruch der neuen Gedanken in das stabile System der kirchlichen Kräfteverteilung wurde nicht geschätzt. Andererseits gab es aber eine beträchtliche Schar junger Theologen, welche die historischen Parteigegensätze nicht so ernst nahmen. Aus ihren Reihen gingen die Anstöße zur Bildung der religiös-sozialen Bewegung hervor.

⁷⁷ Christliche Welt, Dezember 1907.

⁷⁸ NW 1907, XII, 297.

⁷⁹ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 90f.

⁸⁰ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 133.

Der erste Organisator der Gruppenbildung war Pfarrer Peist (1875–1935) ⁸¹. Nach drei Jahren Pfarramt im bündnerischen Dorf Peist war er seit 1902 Seelsorger in *Degersheim* (St. Gallen). Dorthin lud er auf den Oktober 1906 eine kleine Gruppe von Gesinnungsgenossen zu einer «Pädagogisch-sozialen Konferenz» ein; durch die Aufstellung von Thesen bereitete er die Tagung vor ⁸². Ragaz gehörte zu den Geladenen; er schrieb vor der Tagung an Liechtenhan: «Es würde mich freuen, Sie in Degersheim zu treffen . . . Die Hauptsache scheint mir, wie ich Ihnen schon erklärt habe, nicht das Badersche Programm zu sein, sondern das, was wir *nebenbei* besprechen werden. Namentlich werden wir darüber verhandeln müssen, was zu thun sei, damit wir in der Behandlung der sozialen Dinge bald auf ein höheres Niveau kommen. Da sollten Sie dabei sein. Daß ich nichts von einer neuen Partei irgendwelcher Art wissen will, haben Sie mit Recht vermuthet ⁸³.»

Zwischen dem Datum dieses Briefes und dem Erscheinen der ersten Nummer der «Neuen Wege», also in den ersten Oktoberwochen 1906, muß die Zusammenkunft in Degersheim stattgefunden haben. Zwei Photographien sind die einzigen Dokumente, durch die wir die Namen der Anwesenden erfahren können. Jede zeigt zwei Reihen schwarzgekleideter Herren, die vor der Türe des Pfarrhauses stehen. Als Hauptpersonen stehen auf beiden Bildern Ragaz und Kutter in der vorderen Reihe, zwischen ihnen der St.-Galler Kantonsschullehrer Dr. Hagmann. Die hintere Reihe bilden auf der einen Aufnahme die Pfarrer Tischhauser, Bader, Liechtenhan und Pfister; auf dem andern erkennen wir außer Tischhauser und Bader noch Ludwig Köhler ⁸⁴. Außer diesen acht Persönlichkeiten nahm möglicherweise noch Pfarrer Lukas Stüchelberger teil ⁸⁵.

Zunächst sprach Dr. phil. Johann Georg Hagmann (geboren 1875) über sein Anliegen einer pädagogischen Erneuerung. Er verfocht das damals neue Arbeitsprinzip in der Schule; die zwei Artikel, welche er später zu den «Neuen Wegen» beige-steuert hat, kennzeichnen ihn als Verfechter einer wirklich tiefen und allgemeinen Erziehung zur Selbständigkeit ⁸⁶. Pfarrer Hans Bader stand Hagmann sehr nahe und hatte wohl auch unter seine Thesen einige pädagogische Sätze aufgenommen. Nachher wurden soziale Probleme besprochen, und zwar vor allem in ihrer Beziehung auf die Arbeit der Kirche. Kutter, Ragaz und Bader legten in freien Voten ihre Meinung dar; man war sich in allen Grundfragen rasch einig. Man bedauerte die Inaktivität der Kirche in sozialen Fragen und beklagte die Richtungskämpfe, die die Aufmerksamkeit der christlichen Kreise absorbierten. Vor dem Auseinandergehen faßte man einige Beschlüsse, die sich auf die Tätigkeit in der

⁸¹ Zürcher Monatskalender 1935, Nr. 8, Pfarrkalender 1935, Nekrologe. Ferner E Imobersteg, «Kirche gestern, heute und morgen», Zürich 1949, S. 140ff.

⁸² Mündliche Berichte von Professor L. Köhler † und Pfarrer O. Pfister †.

⁸³ Ragaz an Liechtenhan, 5. 10. 1906.

⁸⁴ Die Photographien verdanke ich Herrn Professor Dr. L. Köhler, Zürich.

⁸⁵ Meine beiden Gewährsleute nannten ihn, ohne ganz sicher zu sein.

⁸⁶ NW 1907, IV, 86 und X, 257.

Freunde für ihre Gedanken werben und Referate über soziale Fragen veranstalten. Auf irgendwelche Organisationsformen verzichteten sie; man war tolstoianisch und mißtraute aller Organisation. Unter allen Umständen wollte man den Anschein vermeiden, als plane man eine neue kirchliche Partei. Das erklärt die merkwürdige Tatsache, daß weder eine Zeitungsmeldung noch auch nur ein Protokoll über die Besprechungen im Degersheimer Pfarrhaus orientiert. Die Gründung der religiös-sozialen Bewegung vollzog sich wie eine Verschwörung im Halbdunkel ⁸⁷.

Das greifbare Resultat der Degersheimer Zusammenkunft war eine Versammlung vor weiterem Forum, die im Frühjahr 1907 stattfand. Dafür galt es, zunächst eine breitere Basis zu schaffen; die Initianten hofften, alle jene Persönlichkeiten zusammenzubringen, die sich in der Schweiz bisher irgendwie mit den Beziehungen zwischen evangelischer Kirche und sozialer Bewegung befaßt hatten. Einerseits galt es also, die evangelisch-sozialen Vereine ⁸⁸ zu erreichen, womit man die kirchliche Rechte interessierte, andererseits mußte man die liberalen Sozialpfarrer alten Stils heranziehen, und endlich vielleicht gar noch unter den Sozialdemokraten geeignete Mitarbeiter suchen.

Ragaz hielt, vielleicht gerade aus diesem Grunde, im Februar 1907 einen Vortrag vor der Jahresversammlung der «Christlich-sozialen Gesellschaften der Schweiz» in Basel. Er sprach über «Recht und Unrecht des Kapitalismus»; seine Zuhörer waren die Delegierten jener sogenannten «Herrenvereine», welche die evangelisch-sozialen Arbeitervereine geschaffen hatten ⁸⁹; sie standen auf «positiver» Grundlage. Ragaz berichtete an Liechtenhan darüber: «Bei den Christlich-Sozialen habe ich nur als Gast und auf wiederholte Bitte hin geredet und bereue es nun doch nicht. Es geht in diesem Kreise eine Umwandlung vor sich. Über die Streikfrage hätte man nicht radikaler reden können. Und nun denke dir: diese Leute wollen fast das, was wir, eine Versammlung einberufen, auf breiter Basis, die sich zu einem evangelisch-sozialen Kongresse auswachsen soll. Da habe ich ihnen natürlich von unserem Projekte Mitteilung gemacht, um Zwiespalt zu verhüten. Es geht etwas: sorgen wir durch Weitblick und Thatkraft dafür, daß das Wasser ins rechte Bett komme ⁹⁰.»

Wie bei der Gründung der «Neuen Wege» das Vorbild der «Christlichen Welt» maßgebend gewesen war, so stand für die religiös-sozialen Zusammenkünfte offensichtlich auch eine deutsche Urgestalt, der Evangelisch-soziale Kongreß ⁹¹, den Schweizern vor Augen, nicht nur den christlich-sozialen Gesellschaften, sondern auch dem Kreis von Degersheim.

⁸⁷ Auch Pfarrer Baders Thesen scheinen trotz allen Nachforschungen nicht mehr aufzufinden zu sein.

⁸⁸ Vgl. oben, Einleitung, S. 46.

⁸⁹ Vgl. oben, Einleitung, ebenda.

⁹⁰ Ragaz an Liechtenhan, 26. 2. 1907.

⁹¹ Vgl. Einleitung, S. 28.

geladen. Diese Bezeichnung war nach langen Beratungen als Verlegenheitslösung gewählt worden; «christlich-sozial» war durch die schweizerische Orthodoxie und überdies durch die katholischen Gruppen blockiert, «evangelisch-sozial» durch die Stoecker-Naumannschen Gruppierungen in Deutschland. Von beiden aber wollte man sich abheben. Die Einladung zur Zusammenkunft erging an «Männer und Frauen aller Volkskreise, die von der Notwendigkeit einer sozialen Umgestaltung überzeugt und zugleich genötigt sind, diese Aufgabe mit ihrem religiösen Denken in Verbindung zu setzen»⁹². Das Ziel der Veranstaltung war eine «klärende und stärkende Aussprache unter Gesinnungsgenossen»; man wollte sich aber auf kein bestimmtes Programm festlegen und auch keine neue kirchliche Parteiorganisation bilden. Möglichst alle kirchlichen Richtungen sollten vertreten sein. Als Unterzeichner der Einladung figurierten zwar die Degersheimer «Verschworenen», die Referenten sollten aber möglichst aus allen kirchlichen Lagern stammen. Neben dem positiven Pfarrer J. J. Graf aus Herrliberg sprach Pfarrer Tischhauser als Vertreter der Organisatoren sowie Pfarrer Reichen aus Winterthur, ein sozialdemokratischer liberaler Pfarrer alten Schlages und Freund Paul Pflügers. Die Versammlung fand am 17. und 18. April im Restaurant «Künstlergütli» in Zürich statt. Obwohl die Veranstalter größere Publizität scheuten, gab es einiges Aufsehen in der Öffentlichkeit. Es fanden sich über fünfzig Teilnehmer, meistens Pfarrer, ein. Es gelang, die Diskussion von dogmatischen Auseinandersetzungen ganz frei zu halten, «trotz der bunten Zusammensetzung der Konferenz», und das war kein kleiner Erfolg. 1894 war ja die Bildung einer ähnlichen umfassenden Vereinigung gerade an der theologischen Präambel gescheitert⁹³.

Die Zürcher Konferenz stand offenbar ganz im Zeichen der neuen Gedanken von Kutter und Ragaz. Tischhauser bezeichnete in seinem Referat⁹⁴ den Vortrag von Ragaz über «Das Evangelium und den sozialen Kampf der Gegenwart»⁹⁵ geradezu als Basis für die Diskussion. Bezeichnend ist, daß das Kairos-Gefühl bereits aus verschiedenen Äußerungen spricht, so etwa, wenn im Zeitungsbericht steht: «Pfarrer Ragaz erwartet das Heil von einer großen Woge des neuen religiösen Lebens, die Gesellschaft und Kirche erneuern wird»⁹⁶.

Auch der Widerspruch fehlte nicht ganz. Friedrich Wilhelm Foerster, der bekannte Sozialpädagoge, meldete sich zum Wort und vertrat eine sehr kritische Stellung zur sozialen Betätigung der Pfarrherren⁹⁷. Die «Neue

⁹² «Einladung zu einer religiös-sozialen Zusammenkunft», NW 1907, V, 128.

⁹³ Vgl. Einleitung, S. 46.

⁹⁴ Es erschien nachher unter dem Titel «Sozialismus und Pfarrer» im Kirchenblatt 1907, S. 77–86.

⁹⁵ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 113–116.

⁹⁶ «Neue Zürcher Zeitung» vom 18. 4. 1907, 2. Abendblatt.

⁹⁷ Er vertrat dieselbe Stellung in seinem ein Jahr später erschienenen Buch «Christentum und Klassenkampf», Zürich 1908, vor allem im 1. Kapitel: «Die Stellung des christlichen Seelsorgers zur sozialen Frage».

Zürcher Zeitung» berichtet über sein Votum: «In der Diskussion warnte Dr. Foerster die Pfarrer eindringlich, sich auf Politik und Klassenkampf zu werfen und ermahnte, sich auf die innere Erneuerung des Gewissens zu konzentrieren. Der Klassenkampf veräußerliche nur das Christentum und befördere den Mammonismus. Diese warnende Stimme aber scheint unbeachtet geblieben zu sein: nach einer längeren Debatte wurde das einladende Komitee beauftragt, die Pläne für eine neue Konferenz aufzustellen⁹⁸.»

Die Stimmung an dieser ersten religiös-sozialen Konferenz war offensichtlich sehr friedlich. Es zeichneten sich aber unter den Teilnehmern drei Meinungen ab, die vorerst nicht zu vereinigen waren. Eine erste Gruppe verlangte von den Pfarrern den Beitritt zur sozialdemokratischen Partei⁹⁹, eine zweite wollte sich mit der Pflege der christlichen Gesinnung begnügen¹⁰⁰, und eine dritte erwartete das Neue von einer religiösen Bewegung, die vom Sozialismus getragen wurde.

Schon bald hatten sich die Teilnehmer gegen verschiedene Mißverständnisse zu verwahren. Einerseits wollten sie nicht, daß man sie in der Kirche einfach als Versammlung politisierender Pfarrer auffaßte; der religiöse Schwerpunkt der Bewegung mußte klar herausgestellt werden. Andererseits sollte sie auch auf der Arbeiterseite ernst genommen werden. Als der «Grütli» einfach die Berichterstattung der «Neuen Zürcher Zeitung» übernommen hatte, ging ihm aus dem Kreise der Teilnehmer eine Berichtigung zu, welche die Konferenz ins rechte Licht rückte: «Es wurde verschwiegen, daß die acht einberufenden Pfarrer Gegner des Kapitalismus und Freunde des Sozialismus sind . . . Ihr Leitgedanke ist, daß das Dilemma zwischen Gott und Mammon vom Pfarrer den Kampf gegen den Kapitalismus in Gottes Namen fordert . . . Die Stimmen der Leisetreter verhallten im Rufe nach größerer Entschiedenheit im Namen Gottes¹⁰¹.»

Obwohl das Vorbild des deutschen Evangelisch-sozialen Kongresses den meisten Beteiligten offensichtlich vor Augen stand, zeigt schon diese erste religiös-soziale Konferenz eine deutliche Eigenprägung. Zunächst darf man nicht übersehen, daß einer ganzen Reihe der Beteiligten das kirchenpolitische Anliegen, die Überwindung des Richtungswesens, fast so wichtig war wie die soziale Frage. Ferner zeigt sich schon hier deutlich ein laienhaftes Element; während in Deutschland Theologen und wissenschaftliche Größen aller Gebiete beteiligt waren, visitierte man in der schweizerischen Veranstaltung die Laienschaft und war unglücklich, daß sie zunächst noch ausblieb¹⁰². Zudem hatte die Schweizer Konferenz nicht einen akademisch-orientierenden Charakter, sondern ein missionarisch-propagandistisches Anliegen. Sie

⁹⁸ «Neue Zürcher Zeitung», 18. 4. 1907, 1. Abendblatt.

⁹⁹ Vgl. Pfarrer Diems Bericht im Protestantenblatt 1907, S. 150. Es war die Gruppe um Pfarrer Reichen.

¹⁰⁰ Ich vermute darin die «Positiven».

¹⁰¹ Grütli, 19. 4. und 24. 4. 1907.

¹⁰² Ragaz' Bericht: NW 1907, VI, 156.

bot einer Anregung zum Entstehen für die Arbeitervereine in Deutschland für die praktische Sozialarbeit der Geistlichen. Vor allem aber war ihr eine positive Wertung der Sozialdemokratie eigen, die in Deutschland fast völlig fehlte. Man wollte weniger die Sozialdemokraten dem Christentum zurückgewinnen, als die Christen in ein rechtes Verhältnis zur sozialdemokratischen Bewegung bringen.

Die Zürcher Konferenz von 1907 bildete um die Degersheimer Initianten herum einen weiteren Kreis von Kirchenleuten. Es war eine der ersten Aufgaben, diese Basis noch zu erweitern. Vor allem Liechtenhan und Ragaz widmeten sich dieser Aufgabe, und zwar arbeiteten sie nach zwei Seiten: nach der kirchlichen Rechten, die in Zürich nur schwach vertreten gewesen war, und nach der Arbeiterschaft selbst hin. Auf beiden Gebieten kam es bald zu positiven Ergebnissen. Am 2. Juni hielten die Evangelisch-sozialen Arbeitervereine¹⁰³ in Winterthur ihre Jahresversammlung ab. Dort war wieder einmal die Gewerkschaftsfrage akut: Sollten die Arbeitervereine sich den freien, das heißt unter sozialdemokratischem Einflusse stehenden Gewerkschaften anschließen oder mit den «christlich-sozialen», also katholischen Berufsverbänden zusammenarbeiten? Die evangelischen Arbeitervereine in Deutschland hatten den zweiten Weg gewählt. Nach Referaten Hermann Greulichs, des schweizerischen Arbeitersekretärs und sozialdemokratischen Nationalrates, und des Katholiken Boumberger beschlossen die Vereine, im neutralen Schweizerischen Gewerkschaftsbund mitzumachen. Die «Zersplitterung der Gewerkschaftsbewegung durch religiöse Gewerkschaften» wurde als «bedauerlich» bezeichnet; im Interesse der gemeinsamen Arbeitersache sei die Zusammenarbeit mit den freien Gewerkschaften unerlässlich. Damit hatten die evangelischen Arbeitervereine Probsts These, «unter dem eigenen Fähnlein in den Kampf zu ziehen¹⁰⁴» verlassen und sich einer Stellung zur Arbeiterfrage genähert, die derjenigen der religiös-sozialen Konferenz entsprach. Gustav Benz setzte sich ein Jahr später am Delegiertentag der Arbeitervereine in Bern auch theoretisch für diese Kursänderung ein, indem er die Teilnahme an der allgemeinen Arbeiterbewegung als «Gewissenspflicht des christlichen Arbeiters» bezeichnete¹⁰⁵. Der neue Kurs der Arbeitervereine kam bald in der Schaffung einer eigenen Wochenzeitung zum Ausdruck. Pfarrer O. Lauterburg in Bern begründete im Oktober 1907 mit Benz zusammen den «Freien Schweizer Arbeiter», welcher offizielles Verbandsorgan der Arbeitervereine wurde. Durch die Person Lauterburgs, der der religiös-sozialen Konferenz sehr nahe stand und bald auch als Initiant ihre Einladungen mitunterzeichnete, wurde diese Zeitschrift im Sinn und Geist der religiös-sozialen Bewegung geführt; bald

¹⁰³ Nicht zu verwechseln mit den «Herrenvereinen», vgl. oben, Kapitel 3, S. 137, und Einleitung, S. 46.

¹⁰⁴ Vgl. oben, Einleitung, S. 47.

¹⁰⁵ Benz, «Gewissenspflichten des christlichen Arbeiters», Vortrag am 8. Delegiertentag der schweizerischen Evangelisch-sozialen Arbeitervereine in Bern am 17. 5. 1908, S. 16f.

war sie eine Art Volksorgan neben den «Neuen Wegen», dem mehr wissenschaftlichen Blatt. Den «populären Bruder» der «Neuen Wege» nennt sie Ragaz¹⁰⁶. Die Mitglieder des Basler Arbeitervereins, der der größte der Schweiz war, bezeichneten das Blatt daher als «ziemlich rot». Die Tatsache aber ließ sich nicht mehr aus der Welt schaffen, daß in diesen Jahren des zunehmenden Klassenkampfes die evangelisch-sozialen Arbeitervereine sich immer mehr dem religiös-sozialen Gedankengut öffneten. Das bedeutete für die Konferenz zugleich auch eine Erweiterung der geographischen Basis: die bisherigen Initianten hatten sich alle aus den Gebieten von Zürich und Basel rekrutiert; durch Lauterburg kam nun eine Reihe von Berner Mitarbeitern dazu, so daß schon die vierte Jahrestagung in Bern abgehalten werden konnte.

Wenn das Ziel der Konferenz, alle sozial interessierten Protestanten der Schweiz zu sammeln, erreicht werden sollte, durften auch die sozialdemokratischen Pfarrer nicht fehlen. Reichen war schon in Zürich dabeigewesen; Pflüger und Eugster-Züst traten bald auch bei. Über sie aber gelangte man nun in Kontakt mit der eigentlichen Sozialdemokratie, und man ließ es sich, wieder im Gegensatz zu den deutschen Kongressen, nicht nehmen, gerade auch die Mitarbeit der sozialdemokratischen Führer zu suchen. So traten in den ersten Kongressen schon sozialistische Politiker erster Ordnung als Referenten auf: Herman Greulich und der Basler Regierungsrat und Nationalrat Eugen Wullschleger.

In den gleichen Jahren zeigten sich auch in den Kreisen der organisierten Arbeiterschaft immer wieder Anzeichen dafür, daß die Stellung der schweizerischen Sozialdemokratie zum Christentum wesentlich freundlicher war als die der deutschen Partei. Als sich 1907 in Basel der deutsche sozialistische Atheist in einem schroffen Vortrag gegen die Pfarrerschaft wandte und vor allem rügte, daß zwei Pfarrer in Basel (Ragaz und Preiswerk) Mitglieder einer proletarischen Organisation, des sozialistischen Abstinentenbundes, sein konnten, trat ihm Wullschleger in einem Referat über «Sozialdemokratie, Religion und Kirche» entgegen. Die atheistische Bewegung innerhalb der Sozialdemokratie, so führte der anerkannte Führer der Basler Sozialisten darin aus, lenke die Arbeiterschaft vom Wesentlichen ab. Das richtig verstandene Christentum könne ein guter Bundesgenosse der Arbeiter sein, den man nicht so leichtthin verschmähen sollte. Der Pfaffenhaß, der vielleicht in der deutschen Partei recht erscheine, schieße in der Schweiz am Ziel vorbei. Wullschleger fand mit dieser Meinung den ungeteilten Beifall der Basler Arbeiterschaft; bezeichnenderweise blieb der deutsche Arbeiterverein der Stadt noch lange atheistisch gestimmt, während die schweizerischen Arbeiter eine viel freundlichere Haltung gegen Kirche und Christentum an den Tag legten¹⁰⁷. Auch Greulich hat die durch die deutschen Arbeitervereine in der Schweiz betriebene atheistische Propaganda als falsch

¹⁰⁶ NW 1910, XI, 364.

¹⁰⁷ NW 1907, V, 120.

bezeichnet; in seiner Broschüre «Zur Klarheit und Kraft¹⁰⁸» stellte er fest: «Religiöses Bedürfnis und Empfinden kann nicht durch bloßes Wissen ersetzt werden», und «Freidenkerei hat *gar nichts* zu tun mit der sozialdemokratischen und gewerkschaftlichen Arbeiterbewegung¹⁰⁹». Er riet den Atheisten, sich auf die Hauptziele der Arbeiterbewegung zu konzentrieren. Es ist natürlich schwer zu sagen, wie sehr diese beiden Äußerungen führender Sozialdemokraten von der religiös-sozialen Bewegung mitbestimmt wurden, aber es fällt immerhin auf, daß beide Persönlichkeiten schon vorher in Kontakt mit der Konferenz gestanden hatten.

Die religiös-soziale Konferenz sollte eine möglichst breite Plattform bilden, um evangelischen Christen aller Schattierungen die Mitarbeit zu ermöglichen. Bald aber hielten die eigentlichen Religiös-Sozialen unter ihren Mitgliedern auch die Sammlung der Gesinnungsgenossen im engeren Sinne für nötig. Diese Verbindung erfolgte in der Form von regionalen Zusammenschlüssen und in der Form einer schweizerischen Vereinigung.

Ein kleines Komitee (Liechtenhan, Ragaz, Kutter und O. Pfister) lud nach einer ersten, vertraulichen Zusammenkunft, die im Winter 1908/09 in Brugg stattgefunden hatte, die Gesinnungsgenossen zu einem näheren Zusammenschluß ein. Gesinnungsgenossen waren «diejenigen, welche mit uns eine prinzipielle Umgestaltung unserer Wirtschaftsordnung als eine religiöse und sittliche Pflicht empfinden und die soziale Bewegung unserer Tage als Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes freudig begrüßen¹¹⁰». Im Oktober 1909 versammelte sich dieser engere Kreis zum ersten Male, man nannte ihn «vertrauliche Zusammenkunft von Freunden der religiös-sozialen Konferenz». Darauf reagierten die kirchlichen Blätter sogleich mit der Meldung, die Religiös-Sozialen hätten sich nun doch als kirchliche Richtung konstituiert. Liechtenhan mußte als Vorsitzender darauf hinweisen, daß die lose Vereinigung der Gesinnungsgenossen nur zur Vorbereitung der kommenden Konferenzen zusammenberufen worden sei. Die Bewegung wolle auch weiterhin nicht als kirchliche Partei hervortreten. «Unsere Bestrebungen glauben wir dann am wirksamsten zu vertreten, wenn wir alle parteimäßigen Organisationen meiden¹¹¹». 1911 gründete man sodann eine «ganz lose Vereinigung» der Freunde der bisherigen religiös-sozialen Konferenzen¹¹², die wiederum unter Liechtenhans Vorsitz stand. Bei allen diesen Organisationsarbeiten wurde aber immer wieder beinahe pedantisch betont, daß kein verpflichtendes Programm bestehe und daß die Teilnehmer in keiner Weise von ihrer bisherigen kirchlichen Parteibindung gelöst werden sollten.

¹⁰⁸ «Zur Klarheit und Kraft», herausgegeben von der Geschäftsleitung der Sozialdemokratischen Partei des Kantons Zürich, Zürich 1910.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 15.

¹¹⁰ NW 1909, VI, 192.

¹¹¹ NW 1909, XI, 355 (Bericht von Liechtenhan).

¹¹² NW 1911, VII, 276.

Das waren die zentralen Organisationsformen auf dem Boden der deutschen Schweiz. Daneben bildeten sich in Zürich ¹¹³, Basel ¹¹⁴ und Bern ¹¹⁵ lokale Vereinigungen, welche sich hier «Sozialistische Kirchgenossen», dort «Freunde der Neuen Wege» und anderswo «Religiös-Soziale Vereinigung» nannten.

Sechs große Konferenzen fanden bis zum Ausbruch des Weltkrieges statt; sie zeigen ein bedeutsames Wachstum der Bewegung in diesen Jahren an ¹¹⁶.

¹¹³ Eine «Vereinigung sozialistischer Kirchgenossen» bestand in Kutters Gemeinde Zürich-Neumünster seit 1907. NW 1908, VI, 192. Eine Vereinigung gleichen Namens bestand ebenfalls seit 1907 in Pflügers (und später Baders und Tischhausers) Gemeinde Zürich-Außersihl. NW 1908, VI, 192.

¹¹⁴ Eine Vereinigung von «Freunden der Neuen Wege» in Basel war im Anschluß an den Kampf um Ragaz' Nachfolge am Basler Münster gegründet worden. Vgl. unten, Kapitel 3, S. 158, und NW 1909, IV, 124.

¹¹⁵ Die «Religiös-Soziale Vereinigung des Kantons Bern» wurde wohl 1912 oder 1913 gegründet. NW 1913, IV, 176.

¹¹⁶ Die offiziellen Konferenzen bis zum Kriegeausbruch waren folgende:

Datum:	Ort:	Referenten und Themen:
1907 17./18. 4.	Zürich	J. J. Graf, «Sozialismus und Religion»; E. Tischhauser, «Sozialismus und Pfarrer», erschienen im Kirchenblatt 1907, S. 77ff.; A. Reichen, «Arbeiter und Pfarrer».
1908 22./23. 4.	Zürich	H. Greulich, «Wirtschaftliche Entwicklung der Schweiz in den letzten Jahrzehnten»; Liechtenhan, «Prophetische und kirchliche Religion im Verhältnis zur sozialen Bewegung»; Kutter, «Stellung des Pfarrers zu sozialen Fragen».
1909 13./14. 4.	Basel	E. Wullschleger, «Klassenkampf»; Ragaz, «Unser Sozialismus» (abgesagt wegen Krankheit); R. Sutermeister, «Was wir von der Kirche fordern» (NW 1909, VI, 161); Kutter, «Jesus Christus und unsere Arbeit» (NW 1909, VII, 203 und VIII, 233).
1910 24./25. 10.	Bern	Ragaz, «Christentum und Vaterland»; Th. Schmidt, «Christliche Liebestätigkeit und soziale Arbeit»; Volksversammlung mit verschiedenen Rednern.
1911		Keine Konferenz in Berücksichtigung des «Volkstages für kirchliche Arbeit».
1912 9./10. 4.	St. Gallen	Fräulein Schaffner, «Die Not der Proletarierin»; A. Preiswerk und P. Martig, «Christliche und sozialistische Hoffnung»; O. Lauterburg, «Der sittliche Sinn des sozialen Kampfes».
1913 4./5. 5.	Bern	Kurzvorträge: Schädelin (Bern) und Martigue (Genf), «Religiöser Sozialismus und Wissenschaft»; Clara Ragaz und Mme. de Morsier (Genf), «Religiöser Sozialismus und Frau»; P. Béguin und K. v. Greyerz, «Religiöser Sozialismus und Kirche»;

Auch auf internationalem Boden kam es zu Zusammenschlüssen. Im Juni 1910 fand sich in Besançon auf Initiative des Genfer Großrates A. de Morsier eine Reihe religiöser Sozialisten aus verschiedenen Ländern ein; vor allem Frankreich (Fallot, Gounelle, Monod, Charles Gide und Passy) und die Schweiz waren vertreten. Es wurde eine Prinzipienerklärung redigiert, die den Protest gegen die bestehende soziale Ordnung enthielt und eine neue christliche Gesellschaft als «Verwirklichung der Gerechtigkeit auf allen Gebieten» skizzierte. Die Erklärung forderte ferner als selbstverständliche Pflicht aller Christen die Teilnahme an der Politik. Unter den ethischen Postulaten fallen bereits einige pazifistische Prinzipien auf: Man forderte Abrüstung und eine internationale Gerichtsbarkeit. Die wirtschaftlichen Postulate endlich betonten die Wichtigkeit der Genossenschaften, sie zogen die Produktivgenossenschaften der Verstaatlichung von Industriebetrieben vor. Das Recht auf Verteidigung der Klasseninteressen wurde zwar anerkannt, aber die Gewaltanwendung in sozialen Kämpfen verurteilt ¹¹⁷.

Die erste Folge der Konferenz von Besançon war, daß sich die religiösen Sozialisten der deutschen und der welschen Schweiz näher zusammenschlossen. An der Berner Konferenz von 1913 waren dann zum ersten Mal auch französischsprachende Schweizer vertreten.

Aus der Konferenz von Besançon ging der Plan hervor, eine umfassende Zusammenkunft sozial gesinnter Christen aus allen Ländern zu organisieren. Es entstand das Projekt des umfassenden «Internationalen Kongresses für Soziales Christentum». Die Schweizer übernahmen die Organisation für den September 1914 in Basel. Ein «großer internationaler Bruderbund» sollte gebildet werden mit allen, die von der sozialen Bewegung «erweckt und vor ein starkes Müssen gestellt» worden waren. Ragaz gehörte dem Organisationskomitee an und übernahm es, die Verbindungen mit den nordischen Staaten herzustellen. Die Anmeldungen ließen hoffen, daß alle an sozialen Fragen interessierten Protestanten aus der ganzen Welt nach Basel kommen würden; Naumann, Rade, Gregory, Ad. Wagner hatten ihr Erscheinen zugesagt. Eine große englische, eine amerikanische und eine französische Delegation wurden erwartet. Es waren zu jedem Thema Referate in deutscher, englischer und französischer Sprache vorgesehen. Ragaz sollte zu den deutschsprachigen Delegierten über «Unsere Haltung zum organisierten Sozialismus» sprechen. Eines der Referate über «Christentum und Weltfriede» hatte Martin Rade übernommen. An einer öffentlichen Veranstaltung in der Burgvogtei sollten unter anderen Naumann und Gustav Benz sprechen. Auch praktische Fragen, wie Alkoholismus, Prostitution und Min-

P. Sublet und Th. Schmidt, «Erwachen des sozialen Gewissens in der Kirche»;

De Meuron und Lauterburg, «Christentum und Militarismus».

1914 Keine Konferenz wegen der geplanten Internationalen Konferenz für soziales Christentum in Basel.

¹¹⁷ Bericht von Ragaz: NW 1910, VII, 211. Prinzipienerklärung: NW 1910, VII, 228. Vgl. unten Kap. 3, S. 177.

destlohn (Living Wage) standen auf der Traktandenliste¹¹⁸. Die Tagung war auf den 27. bis 30. September 1914 angesagt. Da brach der Erste Weltkrieg aus. In der Augustnummer der «Neuen Wege» mußte Ragaz mitteilen, daß die Tagung nun dahinfallen müsse. «Zu spät! heißt es wieder einmal. Es war so ungeheuer schwer, die Christen zu einer solchen Tagung zusammenzubringen, die nach allen Seiten auseinanderstrebenden. Wieviel Mühe kostete es zum Beispiel, das Friedensthema zu einem Haupttraktandum zu machen! Fast wäre der Kongreß darob in die Brüche gegangen. Nun hat ihn die Geschichte zuschanden gemacht¹¹⁹.» Es war ein Teil jenes Zusammenbruchs, den das Jahr 1914 für die Hoffnungen der religiös-sozialen Bewegung bedeutete.

4. Die Amerikareise (1907)

Die Darstellung der internationalen Arbeit der religiösen Sozialisten zeigte das weltweite Interesse der schweizerischen religiösen Sozialisten. Im persönlichen Erleben von Ragaz nimmt dieser Ausblick in die fernere Welt einen wichtigen Platz ein. Erste Kenntnisse des Auslandes hatte er schon während seiner Studienjahre in den Semestern in Jena und Berlin erworben; bald nachher hatte er Frankreich besucht und auf dem Wege nach St. Malo Paris gesehen. Die Hochzeitsreise hatte ihn nach Italien geführt. Und nun, noch bevor er das Basler Pfarramt verließ, wurde ihm Gelegenheit geboten, über den Atlantischen Ozean zu fahren und die Vereinigten Staaten kennen zu lernen. 1907 fand in Boston ein «Weltkongreß für freies Christentum» statt, und Ragaz wurde aufgefordert, im Ethical and Social Departement des Kongresses ein Referat zu halten. Diese Einladung traf ihn in einer Zeit, in der seine Ablösung vom Liberalismus schon weit gediehen war; er nahm sie dennoch an, «weil der Liberalismus, den jener Kongreß vertrat, ja nicht der gleiche wie der schweizerische war¹²⁰».

Ragaz reiste mit seiner Gattin am 8. September 1907 von Basel weg und schiffte sich am folgenden Tag in Bremen ein. Schon auf der Überfahrt macht sich in seinen Tagebuchnotizen¹²¹ eine zunehmende Distanz vom schweizerischen Alltag bemerkbar, so etwa, wenn er am Eidgenössischen

¹¹⁸ Das Programm vom Mai 1914 und die Voreinladung vom Juni 1913 liegen im Nachlaß von Ragaz in Zürich. Vgl. auch NW 1914, V, 216 und VI, 252 sowie «Esson», 27. 6. 1914, und «Freier Schweizer Arbeiter», 19. 6. 1914.

¹¹⁹ NW 1914, VIII, 345 f.

¹²⁰ «Mein Weg», Band I, S. 255.

¹²¹ Ragaz führte über diese Reise wieder ein Tagebuch (Tagebuch X, 8.–20. 9. und Tagebuch XI vom 20. 9. bis 15. 10.). Dabei ist merkwürdigerweise der größte Teil der Aufzeichnungen erst im September 1910, also drei Jahre später, niedergeschrieben worden, wohl nach vorliegenden Notizen von der Reise. Vor dem Eintrag vom 17. 9. in Tagebuch X findet sich der Vermerk «Fortsetzung erst September 1907 erfolgt, nach Notizen, wie das Frühere». Beide Tagebücher haben wohl bei der Niederschrift des Amerika-Kapitels in «Mein Weg» als Unterlagen gedient; die Ähnlichkeit in einigen Wendungen und in der ganzen Linienführung ist unverkennbar. Vgl. «Mein Weg», Band I, 255–88.

Bettag eintrug: «Mir fehlt nun aber einmal die ‚patriotische Empfindung‘, während dafür das Gefühl der Verantwortung gegenüber dem Volksganzen stärker ist als je ¹²².» Dann aber waren seine Blicke vorwärts, auf den amerikanischen Kontinent, gerichtet. Die Worte, die er bei der Einfahrt in den New Yorker Hafen ausrief, geben bereits den Inhalt seines Amerika-Erlebnisses deutlich an: «Das also ist Amerika! Welche Gefühle mag dieser Anblick erweckt haben seit den Tagen, da das erste Auswandererschiff sich dieser Küste näherte! Um des Glaubens willen Verfolgte, politische Flüchtlinge, Idealisten, die das Land ihrer Träume suchten, Schiffbrüchige des Lebens, von der Armut aus der Heimat Vertriebene, durch Schuld über das Meer Gejagte, von Tatendurst oder Abenteuerlust Getriebene . . . – dieser Strand erschien ihnen als Gestade der Rettung. Sie grüßten Amerika als das Land der Freiheit und Hoffnung und des neuen Lebens . . . Ich grüße Amerika mit hoher Lust aus tiefster Seele, wie man den hellen Morgen grüßt ¹²³.»

Der erste Eindruck New Yorks, das Getriebe im Hafen, regte ihn zu einem großen geschichtsphilosophischen Gedankengang an: «Wir sind an einem Zentralpunkt des Lebens der *Menschheit*, nach der materiellen Seite hin. Was bedeutet es, daß hier eine solche Fülle der materiellen Güter aufgehäuft und wieder verteilt wird, daß hier gleichsam ein Nervenzentrum für das mehr vegetative Leben der Menschen geschaffen ist? Oder sollte das nichts zu bedeuten haben? Sollte alle diese Arbeit umsonst sein? Es ist ja freilich selbstisch gemeinte Arbeit, wenigstens wird sie nicht mit Bewußtsein im Dienst höherer Zwecke getan – aber sollte nicht doch, den Beteiligten unbewußt, ein größerer Sinn dabei sein? Und sollte er nicht vielleicht darin bestehen, daß an solchen Punkten die Macht des Menschen über die Materie . . . klarer als anderswo aufleuchten muß und damit die Gedanken der Menschen weitergetrieben werden zu einer höheren Art der Betrachtung der materiellen Dinge? Muß nicht die hier sich auch dem Stumpfsten gewaltig aufdrängende Anschauung der Gesellschaftlichkeit der Erzeugung und Verteilung der Güter auch auf eine gesellschaftliche Verwaltung und Verwendung derselben hinweisen? Das Problem des Kapitalismus und Sozialismus gewinnt hier riesige und dem blödesten Auge deutliche Formen. Man sagt sich: hier sind neue, gewaltige Entwicklungen der Menschheitsgeschichte in den ersten, rohen Zügen angedeutet, sagt sich auch, . . . daß, wenn hier einmal der Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus akut geworden sein wird, er auch gewaltigere und furchtbarere Formen annehmen wird als anderswo. So spürt man schon hier in New York . . . das Arbeiten der schöpferischen Kräfte der Menschengeschichte, wie nicht leicht an einer anderen Stelle ¹²⁴.»

Von den beiden Grundgedanken, die Ragaz schon bei der Landung skizziert, wird sein Erlebnis Amerikas bestimmt: vom Staunen des Ge-

¹²² Tagebuch X, 15. 9. 1907.

¹²³ Tagebuch X, 17. 9. 1907.

¹²⁴ Tagebuch X, gleicher Tag.

schichtsphilosophen über die Dynamik des amerikanischen Lebens und von der immer neu erlebten Erkenntnis, daß das amerikanische Leben in seinen besten Teilen Erbgut einer religiösen Bewegung früherer Jahrhunderte lebendig erhalten hat und heute noch zeigt.

Ragaz ist hingerissen von der Vitalität des Lebens in New York, schaut sich aber mit scharfen Augen die soziale Struktur des Landes an. «Die völlige Abwesenheit aller Klassenunterschiede fällt uns höchst auf. Namentlich ist die Behandlung der Frauen so ganz anders, das heißt so viel feiner und rücksichtsvoller, daß unsereiner sich recht zusammennehmen muß, um nicht als ein Barbar dazustehen. Kurz: es ist Demokratie auch des täglichen Lebens, wie wir sie bei uns so wenig haben, und ein starker Hauch der Freiheit scheint alle Menschen zu umwehen und zu tragen. Freilich – wie lange wird es so bleiben? Der Kapitalismus ist hier weiter fortgeschritten als bei uns. Die sogenannten ‚selbständigen Existenzen‘ hat er fast vollständig aufgezehrt. Die Firmen haben fast immer den Zusatz ‚and Company‘. Damit ist es freilich auch schon näher zum Sozialismus, zu einer neuen Organisation der Gesellschaft gelangt¹²⁵.» Gleichzeitig begeistern ihn alle Spuren des religiösen Lebens in den Vereinigten Staaten. Schon in New York besucht er ein Meeting-House der Quäker und schreibt nachher: «Darum ist es so erquickend, weil es eben gar nicht den Anspruch macht, mit den weltlichen Gebäuden auf ihrem eigenen Gebiete zu konkurrieren. Großer und für mich erfreulicher Eindruck: hier ist keine Landeskirche, keine Staatskirche, dafür ist die Religion eine laienhafte, persönliche und lebendige Macht¹²⁶.»

Seine Reise führte ihn im Küstendampfer nach Boston, dem Kongreßort, wo er seinen ehemaligen Lehrer Lipsius sowie Martin Rade und den schweizerischen liberalen Pfarrer Schönholzer antraf. Der Kongreß selbst fand im Tagebuch nur einen kleinen Niederschlag; das Erleben Amerikas absorbierte Ragaz offenbar vollständig. Nach dem Kongreß bot sich ihm die Möglichkeit, einen kleinen Abstecher ins Landesinnere zu unternehmen; er mußte nämlich den leicht erkrankten Martin Rade am 120jährigen Jubiläum der deutschsprachigen Smithfield-Gemeinde in Pittsburg vertreten¹²⁷; er reiste im Schlafwagen über New York und Philadelphia dorthin und kehrte einige Tage später, mit Aufhalten in Washington und Philadelphia, nach New York zurück, wo er sich am 8. Oktober 1907 wieder einschiffte.

Wenn er schon in New York in der freieren kirchlichen Atmosphäre aufgeatmet hatte, so fand auf dieser Reise über das Land die Sehnsucht nach Weite und Freiheit immer neue Nahrung. Auf der Eisenbahnfahrt durch die Alleghany-Berge rief er aus: «Hier, denke ich, muß noch Einsamkeit zu finden sein . . . Welche Sehnsucht faßt Einen bei solchen Bildern nach Urwald und dem frischen Morgen der Erde¹²⁸.» Dieses Bild vom «morgendlichen Amerika» verband Ragaz mit den religiösen Traditionen des Landes;

¹²⁵ Tagebuch X, 19. 9. 1907.

¹²⁶ Tagebuch X, am gleichen Tag.

¹²⁷ Tagebuch XI, 27. 9. 1907.

¹²⁸ Tagebuch XI, 28. 9. 1907. Auf der Eisenbahnfahrt von Harrisburg nach Pittsburg.

schon auf einem Ausflug von Boston aus hatte er in Plymouth die Gräber der Pilgerväter besucht, und gerade diesen Eindruck hat er später als einen der tiefsten der ganzen Amerikareise bezeichnet ¹²⁹. Im Tagebuch rief er aus: «Ich glaube, ich habe noch keinen heiligeren Ort auf Erden gesehen. Ein Gedicht, mit dem ich den Gefühlen, die mich dort bewegten, Ausdruck geben wollte, ist leider nicht zustande gekommen. Wie habe ich es gefühlt, das Aufathmen der Einwanderer vom Druck der Kirche; die Freiheit, endlich dem eigenen Glauben in eigenen Formen leben zu können, dazu die Romantik, das Abenteuer, die neue Welt! O, wie sehne ich mich nach dem gleichen! ¹³⁰» Die Selbstaussage in dieser Äußerung ist nicht zu unterschätzen: wenige Monate später versuchte Ragaz, sich von seiner bisherigen Lebensform zu lösen und eine neue, freiere zu wählen ¹³¹.

Daß Ragaz die Freiheit Amerikas vor allem als das Werk einer religiösen Bewegung betrachtete, drückte er in seinem Festvortrag in Pittsburg aus: «Ausgehend von der Reformation, von Luther und Zwingli und Calvin» entwickelte er seine Ansicht vom Wesen der amerikanischen Freiheit. «Auf sie», die Reformatoren, «führt die neue Welt zurück; als ein Vertreter des Landes, dem zwei von ihnen angehörten, rede ich hier. Ich zeige, wie religiöse Gedanken die stärksten Mächte der Welt sein können, erinnere an die Pilgerväter und ziehe aus dieser Tatsache Schlüsse für die Zukunft und leite daraus Aufgaben ab ¹³².» Und es ist ein weiteres Selbstzeugnis von nicht geringem Gewicht, wenn er in seiner improvisierten Festpredigt die Reise über das Meer, die er ja selbst auch gemacht hat, mit einer Gottsuche vergleicht ¹³³: Wie die Pilgerväter und andere suchte Ragaz in jenen Monaten die nötige Freiheit, um Gott so zu dienen, wie es ihm die neue Erkenntnis gebot.

Wenn man nun alle diese Äußerungen über Amerika zusammennimmt, kommt man zu deutlichen Erkenntnissen über die Art, wie Ragaz seine Stellung in Europa, in der Schweiz empfand. Die Entfernung von seinem bisherigen Tätigkeitsbereich machte ihm die Enge der heimatlichen Verhältnisse scharf bewußt. Und wenn er in Amerika den Spuren der Glaubensflüchtlinge nachging, machte er sich damit die geistesgeschichtlichen Wurzeln klar, auf die er bei der Befreiung des eigenen Denkens zurückzugehen hatte. Das Stichwort von der «neuen Reformation» hatte sich ihm ja schon früher einmal aufgedrängt ¹³⁴. Nun fand er die frühere Reformation an der Wurzel der amerikanischen Freiheit – das wurde für seinen eigenen Freiheitsbegriff entscheidend.

Auf der Heimreise überdachte Ragaz auf dem Schiffe die gewonnenen Eindrücke nochmals. Er empfand, daß Amerika ihn irgendwie gelöst, ge-

¹²⁹ «Mein Weg», Band I, S. 273: «Von jenen Stunden ist ein tiefster revolutionärer Impuls auf mein späteres Leben ausgegangen.» Dort spricht er auch von der «Sehnsucht, ... wie jene Pilgerväter Gott in Freiheit dienen zu dürfen».

¹³⁰ Tagebuch XI, 27. 9. 1907.

¹³¹ Vgl. unten, Kapitel 3, S. 149 ff.

¹³² Zusammenfassung der eigenen Rede im Tagebuch XI, 29. 9. 1907.

¹³³ Zusammenfassung der Predigt im Gedächtnisgottesdienst, ebenda.

¹³⁴ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 124.

weitet und zu neuem Kampf gestärkt hatte. «Ich denke viel über meine Aufgaben nach der sozialen Seite hin nach. Die Bruderschaft möchte ich mehr im Alltag zur Geltung bringen, mehr religiöse und soziale Gemeinschaft herstellen, eine konzentriertere Haltung einnehmen, das Amt auf eine neue Art führen¹³⁵.» Die neu gewonnene Weite sollte sich also in der alten Gemeinschaft auswirken. Gerade in diesem Nachdenken über den neuen Anfang in der alten Aufgabe am alten Platz erlebte Ragaz auf der Heimfahrt seine schönsten Stunden; er saß unter dem klaren Sternenhimmel allein auf dem Verdeck des Schiffes. «Ich bleibe lange allein, bedenke den künftigen Religions- und Konfirmandenunterricht und fühle mich von einer Fülle von Gesichtern besucht und gesegnet¹³⁶.»

Als er über Plymouth, Cherbourg und Paris am 15. Oktober wieder in Basel anlangte, empfand er zunächst wieder die Enge des alten Lebenskreises. Dem alten Lehrer und Freund Schmiedel in Zürich schrieb er, er sehne sich nach Amerika zurück, «das trotz Dollar und Trust eben doch eine freiere und größere Welt ist als die unsrige. Daß diese speziell in der *Σχwelζ* und hier wieder speziell in *Βάσελ* sehr klein und unfrei ist, fühle ich mehr als je¹³⁷». Den Redaktionskollegen an den «Neuen Wegen» berichtet er schon am Tage nach seiner Heimkehr: «Ich habe wirklich große Eindrücke empfangen, von denen ich nur hoffen möchte, daß sie lange ihre Frische behielten. Es ist trotz all ihrer tiefen Schatten und Sünden, ihrem Schwindel, ihrer Korruption, eine gewaltige, frische, geheimnisvolle Welt, in der zu leben mich Glück deuchte (nur nicht als Pfarrer!). Drüben ist alles *groß*, viel größer als bei uns, vielleicht sogar die Seelen (in gewisser Hinsicht wenigstens) – das ist der erste und stärkste Eindruck, den man bekommt, groß, größer als bei uns im Guten und im Bösen. Darum dürfen wir hoffen, daß große geistige Güter aus dieser gewaltigen Ansammlung von materiellen hervorgehen werden . . . Es *kann* drüben Großes werden, und ich hoffe es – aber es kann natürlich auch ganz anders kommen . . . Amerika steht, wie mir scheint, vor einer Krise, die darüber entscheiden wird, ob sein Weg aufwärts geht oder abwärts . . . Es ist eine junge, werdende Welt mit der Gefahr und der Verheißung der Jugend, mit ihrer natürlichen Heilkraft, es *kann* alles den schlimmsten Weg nehmen, aber ich vertraue darauf, daß der, der an dieser Stelle so große Zurüstungen getroffen hat, auch Großes ausführen werde¹³⁸.»

5. *Persönliche Entscheidungen im Kairos*

Bald nach der Heimkehr aus Amerika ging in den persönlichen Verhältnissen von Ragaz eine entscheidende Wendung vor sich.

Das «große Erlebnis», der Durchbruch der Hoffnung auf das Reich Gottes, hatte ja von Anfang an nicht nur sein soziales Denken und seine

¹³⁵ Tagebuch XI, 10. 10. 1907.

¹³⁶ Tagebuch XI, 12. 10. 1907.

¹³⁷ Postkarte an Schmiedel vom 22. 11. 1907.

¹³⁸ Ragaz an Hartmann und Liechtenhan, 16. 10. 1907.

Theologie, sondern auch seine Haltung auf allen Gebieten des Lebens beeinflusst. Sie hatte, um nur dies eine zu nennen, eine Abkehr von den akademischen Plänen und den Übergang zu intensiver Gemeindearbeit nach sich gezogen. So war es geschehen, daß Ragaz 1905 die Berufung an die Berner Professur abgelehnt hatte.

Um so merkwürdiger muß es darum erscheinen, daß er schon drei Jahre später sich dem Pfarramt endgültig entzog und eine Professur annahm, ja, daß er, der dem Liberalismus Entfremdete, einen Lehrstuhl annahm, auf dem bisher Biedermann und Christ, zwei Vorkämpfer des schweizerischen theologischen Freisinns, gelehrt hatten. Wie läßt sich diese Sinnesänderung erklären?

Betrachten wir zunächst, wie sich Ragaz' Stellung in Basel nach seiner Wendung herausentwickelt hatte: Die Auseinandersetzungen zwischen ihm und der Reformpartei hatten eine starke Verschärfung erfahren. Seit der Gründung der «Neuen Wege» und der religiös-sozialen Bewegung, die beide das kirchliche Richtungswesen ablehnten, hatte Ragaz wiederholt gegen die kirchenpolitischen Parteien gesprochen: «Die kirchlichen Parteien (entsprechen) in so peinlicher Weise der veränderten Situation nicht mehr. Sie werden durch das neue Leben zersprengt oder erstarren, wenn sie es abwehren ¹³⁹.» Die Differenzen zwischen Ragaz und seiner herkömmlichen Partei zeigten sich vor allem im Freisinnigen Münsterverein, der liberalen Organisation seiner Basler Gemeinde. 1905, als man von seiner Berufung nach Bern erfahren hatte, hatte die Vereinskommision noch eine Delegation an Ragaz geschickt und ihn gebeten, er möge doch seiner Gemeinde treu bleiben ¹⁴⁰. Als Ragaz aber später seinen Rücktritt von jener Stelle bekanntgab und diesen Entschluß nicht etwa in der den Reformern nahestehenden «Nationalzeitung», sondern in den «positiven» «Basler Nachrichten» bekanntgab, und als in der sich nachher um seine Ablehnung entfaltenden Pressediskussion auch einige Angriffe auf die Berner Reformer nicht ausblieben, kam es zu lebhaften Auseinandersetzungen innerhalb der Kommission des Freisinnigen Münstervereins. «Die allgemein benützte Diskussion ziegte, daß gegenseitige Mißverständnisse bestanden, welche vorwiegend durch den seit längerer Zeit von Herrn Pfarrer Ragaz unterlassenen Besuch unserer Zusammenkünfte hervorgerufen wurden. Mit dem Wunsche, unser Geistlicher am Münster möge mit seinen Worten unsere Versammlungen verschönern helfen, schloß das Präsidium um 12 Uhr die Sitzung ¹⁴¹.» Dennoch fehlte Ragaz bei den nächsten Vorstandssitzungen und Vereinsversammlungen immer wieder. Dazu mochte ihn wohl unter anderem auch die Tatsache bestimmen, daß der Präsident des Freisinnigen Münstervereins gleichzeitig ein gewichtiger Mann des politischen Freisinns, Großrat und

¹³⁹ NW 1906, I, 7.

¹⁴⁰ Protokollbuch des Freisinnigen Münstervereins Basel, Kommissionssitzung vom 14. 10. 1905. Ich verdanke die Möglichkeit, in diese Akten Einsicht zu nehmen, der Freundlichkeit von Herrn Pfarrer Wolfer, Basel.

¹⁴¹ Ebenda, Kommissionssitzung vom 12. 12. 1905.

später auch Nationalrat, war. Wiederholt versammelte sich in jenen Jahren der Freisinnige Münsterverein zusammen mit dem freisinnigen (politischen) Quartierverein Äschen. Gerade mit dem politischen Freisinn wollte Ragaz aber seit seiner Zuwendung zur Arbeiterschaft nichts mehr zu tun haben.

Endlich zog er die Konsequenzen: Im Februar 1907 demissionierte er als Vizepräsident des Vereins. Das Komitee genehmigte die Demission und stellte fest: «Herr Pfarrer Ragaz ist mit den Ideen der politisch-freisinnigen Partei im Allgemeinen und mit den hiesigen Gewohnheiten der kirchlich Freisinnigen im Besonderen nicht einverstanden, dagegen ist ihm die Abstinenz und die Sozialdemokratie sehr am Herzen gelegen¹⁴².» Die Spannungen verschärften sich nachher offenbar weiter – Ragaz machte in der Zwischenzeit den Vorschlag, einen Krankenpflegeverein der ganzen Münstergemeinde zu gründen, nachdem bisher die Krankenpflege Angelegenheit der beiden Richtungsorganisationen gewesen war – und im Dezember 1907 berichtet das Protokoll: «Laut Mitteilung des Präsidenten wird am 25. Januar (1908) die Amtsdauer von Herrn Pfarrer Ragaz ablaufen; eine Anregung auf Nichtbestätigung wurde bis jetzt nicht gemacht. Anschließend fand eine lebhaft Diskussions statt betreffend die beleidigenden Äußerungen des Pfarrers Ragaz gegen die Partei, welche ihn hieher berufen hat¹⁴³.» Ein Beschluß wurde aber nicht gefaßt; Ragaz hatte auch innerhalb des Komitees einige Freunde. Als im Juni 1908 dann die Tagesblätter von seiner Wahl nach Zürich berichteten, beantragte man im Komitee, ihn nochmals zu bitten, er möge der Münstergemeinde treu bleiben. «Die stattfindende Rundfrage und Abstimmung über diesen Antrag stellte fest, daß fünf gegen vier der Anwesenden nicht zustimmen können resp. den Entschluß von Herrn Pfarrer Ragaz nicht beeinflussen und der Sache den Lauf lassen wollen¹⁴⁴.»

Es mag nun wohl zutreffen, daß Ragaz diese Auseinandersetzungen mit dem Freisinnigen Verein stark angriffen. Sie genügen aber nicht, um zu erklären, warum er seine von immer größerem Erfolg begleitete Predigertätigkeit am Basler Münster schon nach sechs Jahren aufgab. Noch vor kurzem hatte er ja in einem Brief an seinen Bruder ausgerufen: «Was für eine bunt gemischte Masse füllt . . . das Münster: Studenten, Professoren, Arbeiter, Theosophen, Positive, Halbgläubige oder ganz ‚Ungläubige‘, Mägde, Konfirmanden, eingebildete Damen¹⁴⁵.» Es hieß immerhin, das fast voll besetzte Basler Münster mit den Hörsälen einer theologischen Fakultät vertauschen, an der gerade im Sommersemester 1908 bloß zweiundzwanzig Theologiestudenten immatrikuliert waren. Ragaz war sich denn auch bewußt, daß sein Entschluß nicht leicht zu begründen war. «Ich kann . . . nicht auf die Frage eintreten, warum ich denn mein hiesiges Kampf- und Arbeitsfeld verlasse», sagte er in seiner Abschiedspredigt. «So will ich denn nur sagen, daß es mich sehr viel gekostet hat, diesen Entschluß zu fassen.

¹⁴² Kommissionssitzung vom 4. 2. 1907.

¹⁴³ Kommissionssitzung vom 16. 12. 1907.

¹⁴⁴ Kommissionssitzung vom 10. 6. 1908.

¹⁴⁵ Brief an den Bruder Rageth vom 2. 4. 1907.

Ich habe diese Veränderung nicht gesucht, im Gegenteil, sie hat *mich* gesucht. Nach langem Widerstand habe ich zuletzt zu erkennen geglaubt, daß es der Weg sei, den ich gehen *müsse*. Sollte ich mich darin geirrt haben, so glaubet mir doch, daß ich nach ernstester Überlegung und heißem Ringen um Licht die Entscheidung getroffen habe, in der Meinung, so Gottes Willen mit mir zu gehorchen. Es war mir ein sehr schweres Opfer, eine Trennung vom Liebsten und Besten, und wenn solche unter Euch sind, die darob Schmerz empfinden, so glaubet mir, daß der meinige noch viel größer ist. Denn meine Seele ist in allen Fasern mit der Arbeit, die ich hier getan, mit der Sache, der ich hier gedient, mit den Menschen, die ich hier kennen und lieben gelernt, verbunden ¹⁴⁶.» Die Entscheidung für die Zürcher Professur hatte also ihre Wurzeln so tief im Persönlichen, daß Ragaz sie nicht einmal seiner Gemeinde erklären konnte; in vielen Zeugnissen aus jenen Wochen zeigt sich die gleiche Scheu, die tiefsten Gründe preiszugeben. In seinem Demissionsschreiben an den Basler Kirchendirektor, Regierungsrat Burckhardt-Schazmann, schrieb Ragaz: «Meine Entscheidung ist gegen meine Voraussicht, ja fast gegen meinen Willen, jedenfalls gegen meine Neigung auf Grund intimster persönlicher Motive erfolgt und kostet mich sehr viel, mehr noch, als ich vorhergesehen hatte ¹⁴⁷.»

Betrachten wir uns die Geschichte dieser Berufung näher! Am 14. Januar 1908 war Professor Paul Christ ¹⁴⁸, der Inhaber des Zürcher Lehrstuhls für systematische und praktische Theologie, gestorben. Nachdem man zuerst – gegen ein Exposé des Inhabers des anderen systematischen Lehrstuhls, der es nicht für nötig fand, zwei systematische Theologen an einer Fakultät zu haben – beschlossen hatte, die Stelle wieder zu besetzen, ließ sich der Zürcher Erziehungsrat von der Fakultät Vorschläge unterbreiten. Am 7. März schlug diese Oskar Pfister, Ragaz und Max Scheide vor ¹⁴⁹. Am 25. März sprach sich der Erziehungsrat einmütig für Pfister aus; doch dieser bat, ihn in seinem Pfarramt zu lassen, und war höchstens bereit, ein Extraordinariat zu übernehmen ¹⁵⁰. Nun trat Ragaz in die vorderste Linie ¹⁵¹. Am 9. Juni telegraphierte er an Schmiedel, der offenbar im Auftrag der Fakultät mit ihm verhandelte, er möchte ihn um drei Uhr in Olten treffen ¹⁵². Am 15. Juni schrieb er dem Freund einen Brief: «Die Entscheidung für Zürich ist schwer. Nun will ich nicht gehen. Die Berner Geschichte spricht dagegen. Unser

¹⁴⁶ «Dein Reich komme!» 3. Aufl., 2. Band, S. 295f.

¹⁴⁷ Basler Staatsarchiv, Kirchenarchiv, V 6.

¹⁴⁸ 1836–1908, geboren in Chur, Studien in Tübingen und Basel, Pfarrer in Davos-Frauenkirch (1858), Stadtpfarrer in Chur (1862), Rektor der Kantonsschule daselbst (1864), nachher ab 1870 in diversen Lehrer- und Pfarrstellen, 1888 als Nachfolger von Alexander Schweizer Theologieprofessor in Zürich. R. Enzykl. f. Th. u. Ki. XXII, 299.

¹⁴⁹ Gutachten der Fakultät vom 7. 3. 1908, Staatsarchiv Zürich (U 104b2). Ich verdanke die Erlaubnis, die Ragaz betreffenden Akten und Protokolle einzusehen, der Güte von Herrn Regierungsrat und Ständerat Dr. Vaterlaus, Zürich.

¹⁵⁰ Pfister an Regierungsrat Ernst, 13. 4. 1908, ebenda.

¹⁵¹ Theologische Fakultät an Erziehungsdirektion, 12. 5. 1908, ebenda.

¹⁵² Ragaz an Schmiedel, 9. 6. 1908, Telegramm.

hiesiger Kirchendirektor hat mir allerlei schöne Dinge angeboten, die ich sofort abgelehnt habe. Die theologische Fakultät hier wollte mir die Habilitation erleichtern ¹⁵³.» Doch in den nächsten vierundzwanzig Stunden scheint sich Ragaz umbesonnen zu haben; der folgende Tag brachte ein Telegramm an Schmiedel: «Käme gern zu Ihnen. Revision des Entschlusses möglich! ¹⁵⁴» Was hatte sich wohl inzwischen abgespielt? Die Autobiographie läßt etwas ahnen, wenn sie schreibt: «Aus einer harmlosen Kinderlehre kam mir eine Äußerung entgegen, welche mir als ein ‚Zeichen‘ erschien. Dennoch hatte ich mich zuletzt zur Absage entschlossen ¹⁵⁵.» Das scheint die Entwicklung bis zum 15. Juni darzustellen. Die Autobiographie fährt nun aber weiter: «Da geschah etwas, das zunächst eine Unterlassungssünde eines mir nahestehenden Menschen war, und das den Weggang entschied ¹⁵⁶.» Am Tage nach dem Telegramm, am 17. Juni 1907, schrieb Ragaz an den Zürcher Erziehungsdirektor: «Ich möchte Ihnen hiermit erklären, daß ich mich entschlossen habe, eine auf mich fallende Wahl zum Professor der systematischen und praktischen Theologie an der Universität Zürich anzunehmen ¹⁵⁷.» Nun ließ sich der Erziehungsrat über Ragaz' bisherige Werke berichten: «Sie lassen ihn als einen selbständigen, tatkräftigen Mann mit hohen Gesichtspunkten erkennen, der zugleich ein Herz für die religiöse wie für die weltliche Not des Volkes hat», heißt es im erziehungsrätlichen Protokoll ¹⁵⁸. Acht Tage später empfahl auch der Zürcher Kirchenrat die Wahl: «Die Qualifikation des Herrn Pfarrer Ragaz wird nach seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit und nach seiner literarischen Betätigung kaum mehr in Zweifel gezogen werden können. Wir glauben auch annehmen zu können, daß seine vielleicht nicht von allen Kreisen geteilte soziale Denkweise den guten Erfolg seiner akademischen Tätigkeit nicht beeinträchtigen werde ¹⁵⁹.» Darauf wählte der Erziehungsrat am 1. Juli 1908 Ragaz zum ordentlichen Professor der systematischen und praktischen Theologie, auf eine Amtsdauer von sechs Jahren mit Amtsantritt auf den 15. Oktober 1908; der Regierungsrat bestätigte die Wahl am 6. Juli ¹⁶⁰.

Am 27. Juni schon gab Ragaz dem Freunde Schmiedel zu wissen: «Die durch meinen Entschluß bewirkte Krisis in meinem Leben wird größer sein als bisher eine ¹⁶¹.» Seine Freunde bestätigen, wie schwer Ragaz der Entscheidung gefallen war ¹⁶². Wo aber liegen die Gründe, daß Ragaz sich endlich

¹⁵³ Ragaz an Schmiedel, 15. 6. 1908, Brief.

¹⁵⁴ Ragaz an Schmiedel, 16. 6. 1908, Telegramm.

¹⁵⁵ «Mein Weg», Band I, S. 292.

¹⁵⁶ Ebenda.

¹⁵⁷ Ragaz an Regierungsrat Ernst, 17. 6. 1908. Staatsarchiv Zürich, I. c.

¹⁵⁸ Protokoll des Erziehungsrates vom 22. 6. 1908. Staatsarchiv Zürich, I. c.

¹⁵⁹ Kirchenrat an Erziehungsdirektion, 30. 6. 1908, ebenda.

¹⁶⁰ Erziehungsrat an Regierungsrat, 1. 7. 1908, und Protokoll Regierungsrat, 6. 7. 1908.

¹⁶¹ Ragaz an Schmiedel, 27. 6. 1908.

¹⁶² Mündliche Mitteilungen von Pfarrer D. O. Pfister † und Professor D. Ludwig Köhler †.

doch für die Annahme der Professur entschied? Seine kurze Autobiographie, welche aus den zwanziger Jahren stammt und ganz unter dem Eindruck des 1921 erfolgten Rücktrittes von der Zürcher Professur geschrieben wurde, berichtet über die Ereignisse bei der Wahl von 1908: «Mein Übergang nach Zürich . . . erfolgte wieder *gegen meinen Willen*, durch höheren Zwang. Stets hatten in mir der theologische Denker und der praktische Kämpfer und Arbeiter gerungen. Nun mußte der Erstere einmal zu seinem Recht kommen. Im Hintergrund aber stand eine letzte Entscheidung, die zu ihrer Zeit hervortreten sollte¹⁶³.» Ragaz erklärt an dieser Stelle nicht weiter, was die «letzte Entscheidung» bedeutete und wann diese dann stattgefunden habe. Aber es fällt auf, daß er in «Mein Weg» den Rücktritt von der Professur im Jahre 1921 mit dem Titel «Die letzte Wendung» überschreibt¹⁶⁴. Das ist wohl nicht nur ein zufälliger Anklang. Der gleiche Rücktritt von 1921 aber wird in der oben zitierten kurzen Autobiographie in Ausdrücken geschildert, die sich wie eine Aufnahme der bei der Schilderung der Ereignisse von 1908 liegen gelassenen Fäden ausnehmen: «Doch will ich nun also zum Letzten kommen. Mein Weggang von der Professur im Jahre 1921 war die reife Frucht meiner ganzen Entwicklung. Ich mußte persönlich aus der Kirche heraus, mußte Christus in freier Luft dienen, ohne Bindung an Staat, Kirche und Gesellschaft¹⁶⁵.» Dieser Ausdruck von der freien Luft erinnert an vieles, was Ragaz bei der Amerikareise gesagt hatte¹⁶⁶. Dann fährt die frühe Autobiographie weiter: «Aber fast noch stärker als dieses negative Moment meines Entschlusses war das positive: ich mußte, so weit ich konnte, den Weg des Franziskus gehen, den Weg zu den geringsten der Brüder. Nur ging ich ihn diesmal *mit* meinem Willen, wenn auch unter Gottes Zwang¹⁶⁷.» Es ist eindeutig, daß Ragaz hier die Annahme der Professur im Jahre 1908 und den Rücktritt von 1921 unter einen Bogen zusammenfaßt; das Wort von der «letzten Entscheidung» wird aufgenommen im Ausdruck «zum letzten kommen». Die Parallelität der Ausdrücke «gegen meinen Willen» (für 1908) – «mit meinem Willen» (für 1921) und «durch höheren Zwang» (1908) – «unter Gottes Zwang» (1921) betont diese Zusammengehörigkeit noch.

Für den Rücktritt im Jahre 1921 gibt Ragaz also ein negatives und ein positives Argument. Das negative Argument, die Notwendigkeit des Dienstes in der freien Luft, ist keine neue Erscheinung in der Biographie von Ragaz; ähnlich hatte er gedacht, als er sich 1893 unter dem Einfluß Kierkegaards aus dem Pfarramt hinaus in die Churer Lehrerstelle hatte wählen lassen¹⁶⁸. Diese gleiche Überlegung darf man vielleicht auch für 1908 teil-

¹⁶³ Kurze Autobiographie «Meine geistige Entwicklung», siehe unten, Anhang, S. 244.

¹⁶⁴ «Mein Weg», Band II, S. 109.

¹⁶⁵ «Meine geistige Entwicklung», vgl. unten, Anhang, S. 245 f.

¹⁶⁶ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 148.

¹⁶⁷ «Meine geistige Entwicklung», vgl. unten, Anhang, S. 246.

¹⁶⁸ Vgl. oben, Kapitel 1, S. 63.

weise annehmen: die Stellung eines Universitätsprofessors war weniger der Kirche als dem Staat verpflichtet, war also wenigstens in bezug auf die Kirche schon ein Schritt vorwärts zum «Dienen in freier Luft». Und es war ja schon auf der Amerikareise, bei den Gräbern der Plymouthbrüder, klar geworden, daß Ragaz «das Aufathmen der Einwanderer vom Druck der Kirche, die Freiheit, endlich dem eigenen Glauben in eigenen Formen leben zu können¹⁶⁹» ersehnte. «O, wie sehne ich mich nach dem gleichen!¹⁷⁰»

Die Flucht aus der Kirche war aber nicht der einzige Grund für die Annahme der Professur, vielleicht nicht einmal der wichtigste. Ragaz nennt in der kurzen Biographie die Notwendigkeit, den «theologischen Denker» in sich neben dem praktischen Arbeiter wieder einmal zu seinem Rechte kommen zu lassen. Auch die entsprechende Stelle in «Mein Weg» ist zunächst auf diesen Ton gestimmt: «Das Problem der Annahme oder Nichtannahme der Wahl war diesmal um so akuter, als ich mich zwischen den zwei Möglichkeiten meiner Existenz, die beide ziemlich gleichmäßig in meiner Natur liegen, entscheiden mußte: zwischen dem Pfarrer und dem Professor, zwischen dem Praktiker und dem Theoretiker, zwischen dem Kämpfer und dem Denker¹⁷¹.»

Das scheint eine sehr einleuchtende rationalistische Erklärung. Sie steht aber gerade in ihrer einleuchtenden Klarheit in einem merkwürdigen Widerspruch zu den anderen Äußerungen, die von einem Zwang, von einer Tat gegen den eigenen Willen sprechen. Und man versteht auch nicht recht, warum dies Überlegung nicht schon 1905, bei der Berner Wahl, den Ausschlag gegeben hatte. Was hatte sich denn inzwischen geändert, daß er in der gleichen Situation zur Annahme kam, obwohl ja «die Berner Geschichte dagegen sprach»? 1905 hatte es sich um die Alternative zwischen dem Pfarramt und der Professur gehandelt. In der Zeit seither waren Ragaz in der religiös-sozialen Bewegung und in den «Neuen Wegen» Instrumente für seinen Zeugendienst entstanden, die es beide im Jahre 1905 noch nicht gegeben hatte. Daß er aber den Zeugendienst, die Verkündung des Kairos, als Hauptaufgabe seines Lebens auffaßte, dürfte nach dem oben Gesagten klar sein. Aber gerade die Arbeit an den «Neuen Wegen» und in der Bewegung wurde durch das anstrengende Pfarramt erschwert. Da konnte sich Ragaz denn sehr wohl vor die Frage gestellt sehen: Pfarramt oder intensiveres Zeugnis? Die Professur an einer kleinen Fakultät mochte ihm mehr äußere und innere Unabhängigkeit zur Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe verheißen. Daneben hatte der Schritt aus der Sicherheit des Pfarramtes in ein neues Land etwas von der Haltung der Pilgerväter an sich, die ebenfalls wagemutig ins Ungewisse hinausgeschritten waren. Das war eine Tat des Kairos; es war ein Schritt vom institutionell gesicherten Kirchenamt zum wesentlich freieren, aber gefährlicheren Prophetenamt, vom mehr kultischen Gottesdienst in eine dynamische Form der Verkündigung. Es war

¹⁶⁹ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 148.

¹⁷⁰ Ebenda.

¹⁷¹ «Mein Weg», Band I, S. 291.

eine persönliche Teilnahme am Kampf zwischen statischer und dynamischer Religion, den Ragaz schon in seinem Predigergesellschafts-Vortrag von 1906 dargestellt hatte¹⁷².

Die Lösung von der Gemeinde mußte ihm aber sehr schwerfallen. Ragaz war ein Mensch, dem das Erlebnis der Gemeinschaft sehr viel bedeutete. Das erklärt das lange Schwanken, aber auch die Abruptheit seines Entschlusses; es stand eben, wie gewöhnlich an den wichtigen Wendungen in seinem Leben, ein zeichenhaftes Erlebnis dahinter: «Wieder trat jenes Moment ins Spiel, das mein Leben immer wieder so stark bestimmt hat: wieder meinte ich, in der Berufung nach Zürich einen Ruf *Gottes* erkennen zu müssen. Eigentlich wollte ich nicht. Ich fühlte mich trotz allem zu stark mit Basel verbunden . . . Aber wieder schien es mir, als ob ein Gotteszwang mich nötige, den Weg zu gehen, den mein Herz verwarf¹⁷³.» An einer anderen Stelle zieht er das gleiche Erlebnis zu einem Vergleich heran und sagt dabei näheres darüber aus: «. . . ähnlich wie einst eine im gleichen Sinne ‚zufällige‘ Äußerung eines Mädchens in der Kinderlehre in der Elisabethenkirche, als ich in Basel um den Entschluß des Weggangs nach Zürich kämpfte¹⁷⁴.» Es steht also außer Zweifel, daß sich Ragaz in seinen Entschlüssen nicht nur durch rationale Überlegungen, sondern oft auch durch «Zeichen» leiten ließ; in Zeiten großen Schwankens mußten solche «Zeichen» dann natürlich besonders stark ins Gewicht fallen. Man darf dabei auch nicht vergessen, daß Ragaz eine ganze Reihe von telepathischen Erlebnissen schildert, die zum Teil auch in den Tagebüchern vorkommen und genau datierbar sind. Eine Anekdote berichtet, er sei damals, als er sich für die Berner Professur entscheiden sollte, mit einem Zusage- und einem Absagebrief in den beiden Innentaschen seines Mantels bis an den Postbriefkasten gegangen, um vielleicht auf dem Wege noch durch irgendein Zeichen Klarheit zu erhalten.

Am 16. Oktober 1908 traf Ragaz in Zürich ein und begann bald darauf seine Vorlesungstätigkeit. Zu Anfang des Sommersemesters 1909 hielt er seine Antrittsvorlesung «Zur gegenwärtigen Umgestaltung des Christentums¹⁷⁵». Beim Basler Abschiedsfest, das nicht der durch die Nachfolgerwahl verärgerte Münsterverein, sondern ein Komitee von parteilosen Kirchengenossen veranstaltete, hielt Antistes von Salis, das Haupt der Basler Kirche und ihrer positiven Mehrheitspartei, eine Rede, in welcher er ein schönes abschließendes Wort über die Basler Tätigkeit von Ragaz fand: «Der große Ernst, mit dem er seines Amtes waltete und nicht vor allem darauf ausging, seine Hörer für eine bestimmte theologische Richtung oder kirchliche Partei zu gewinnen, sondern für Gott und für ein Leben in christlicher Gesinnung, war immer spürbar, sowohl aus seinen Predigten und Schriften als aus persönlichen Unterredungen, und hat mir stets den Eindruck gemacht, daß wir, auch bei mannigfach verschiedenen theologischen Anschauungen, in einem

¹⁷² Vgl. oben, Kapitel 2, S. 99 und 115.

¹⁷³ «Mein Weg», Band I, S. 292.

¹⁷⁴ «Mein Weg», Band II, S. 121.

¹⁷⁵ NW 1909, X, 289.

wesentlichen Punkt dasselbe wollten, nämlich Jesum Christum mit seinen Forderungen zum Herrn machen über der Menschen Trachten und Leben¹⁷⁶.»

6. *Der Kairos für die Kirche*

Der Zeugnisauftrag der Religiös-Sozialen richtete sich an die Kirche. Kutters «Sie müssen!» war «Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft» gewesen und hatte vor allem die Kirchenleute angesprochen. Auch Ragaz hatte seinen entscheidenden Vortrag von 1906 vor der Predigerversammlung, vor den Pfarrern der Schweiz also, gehalten. Die Gründer der religiös-sozialen Bewegung waren außer Hagmann alles Pfarrer; ihr Wort mußte sich vor allem an die Kirche richten.

Ragaz selbst setzte in jenen Jahren noch große Hoffnungen auf die Kirche. Er gehörte als gewählter Vertreter seiner Gemeinde der kantonalen Kirchensynode an; noch sein Demissionsschreiben von 1908 klang in einen Segenswunsch für die Basler Kirche aus, es schloß «in der Hoffnung und Gewißheit, daß die Basler Kirche durch die innere und äußere Krise der Gegenwart neuem Leben entgegengeht¹⁷⁷».

Gerade weil er die Kirche so achtete, stellte sich ihm nun die Frage, ob diese den Kairos annehmen werde, ob sie fähig sein werde, die dreifache Bewegung der Zeit ernst zu nehmen und damit zum Instrumente des Reiches Gottes zu werden. Wenn sie die dazu nötige Offenheit und Festigkeit nicht besaß, mußte die Bewegung der Zeit außerhalb der Kirche bleiben und eigene Wege gehen. Die Religiös-Sozialen standen vor der Frage, ob man im sozialen Kampf mit der Kirche rechnen könne oder ob man an ihr verzweifeln und ohne sie auf den Kampfplätzen des Reiches Gottes streiten solle.

Von allem Anfang an zogen sie die Arbeit *in* der Kirche und *mit* der Kirche vor. Sie kamen mit ihrer Botschaft in die Kirche hinein und stellten eine Doppelfrage: War die Kirche bereit, ihren Parteikämpfen zu entsagen, und war sie bereit, ihre so befreite Aktivität den praktischen sozialen und allgemein ethischen Aufgaben zuzuwenden?

Der Kampf gegen das *Richtungswesen* in der Kirche, der ja eines der ältesten Anliegen von Ragaz war, trat mit der Gründung der Bewegung in eine neue Phase ein. Seitdem die Religiös-Sozialen eigene lokale Organisationen bildeten¹⁷⁸, schienen sie ja selbst eine kirchliche Partei zu werden. Das wäre ein großer Nachteil für die Bewegung gewesen; wer die gesamte Kirche erreichen wollte, durfte sich nicht als Partei neben den Parteien konstituieren.

Tatsächlich fehlten der Bewegung die Kennzeichen einer kirchlichen Partei. Die «lose Vereinigung» diente nicht der Vorbereitung von Wahl-

¹⁷⁶ Notizen v. Salis' zu seiner Rede. Staatsarchiv Basel, Kirchenarchiv V 6, 4. 9. 1908.

¹⁷⁷ Ragaz an Regierungsrat Burckhardt-Schazmann, 10. 7. 1908, Staatsarchiv Basel, l.c.

¹⁷⁸ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 143, Anm. 113–15.

kämpfen, sondern der Organisation von Konferenzen, die jedermann offen standen. Die Organisation der Bewegung war zudem so ungeordnet wie möglich; es bestand keine organisatorische Verbindung von den Ortsgruppen zum zentralen Komitee; die Zeitschriften «Neue Wege» und «Der freie Schweizer Arbeiter», welche gewissermaßen als Organe der Bewegung gelten konnten, waren Privatunternehmen Einzelner, wobei der «Freie Schweizer Arbeiter» zudem noch den «Evangelisch-sozialen Arbeitervereinen» gehörte, während die «Neuen Wege» sich erst im Lauf der Jahre zum religiös-sozialen Organ entwickelten. Das vollständige Fehlen einer durchdachten Organisation, das sich in diesen Verhältnissen zeigt, war gewollt; die Bewegung konnte nur dann die Kirche mit ihrem Aufruf erreichen, wenn sie ihr Anliegen nicht zu einer Parteisache machte. «Das religiös-soziale Problem kann unmöglich das einer bestimmten Partei sein; es tritt an Alle ganz gleichmäßig heran, und es wäre eine Anmaßung ohnegleichen, wenn jemand tun wollte, als ob er es gepachtet hätte . . . Es herrscht in unseren Kreisen geradezu eine *Furcht* vor allem, was im kirchlichen und religiösen Leben nach Form, Organisation, Machen, Machtgewinnung aussieht ¹⁷⁹.» Die Bewegung mußte ohne feste Parteiorganisation bleiben, um ihren Charakter als Plattform in der Gesamtkirche nicht zu verlieren.

Dennoch ist es in vereinzelten Fällen zu Pfarrwahlen gekommen, in denen ein als religiös-sozial bezeichneter Kandidat auftrat. Aber, und das wurde von Ragaz immer besonders betont, nirgends waren es die Vereinigungen der Religiös-Sozialen, die einen solchen Kandidaten aufstellten. Die Nominierungen gingen teils von ad hoc gebildeten Komitees von Leuten beider Richtungen aus, teils waren es sogar Arbeiterversammlungen, die einen religiös-sozialen Kandidaten forderten. In beiden Fällen konnte dann ein religiös-sozialer Pfarrer nicht eben gut ablehnen: im ersten, weil die Bewegung seit Jahren überparteiliche Wahlen forderte, im zweiten, weil die Beteiligung der Arbeiter am kirchlichen Geschehen den religiösen Sozialisten als große Verheißung erschien.

Die erste Pfarrwahl unter dem religiös-sozialen Vorzeichen, durch die die Öffentlichkeit zum ersten Mal das neue Stichwort zur Kenntnis bekam, war die Wahl von Ragaz' Nachfolger ans Basler Münster (September 1908). Ragaz hatte sich in den sechs Jahren seiner Basler Tätigkeit eine starke Anhängerschaft von Predigtbesuchern aus allen Kirchgemeinden Basels geschaffen, die man geradezu die «Ragazgemeinde» nannte. Da in der Kommission des Freisinnigen Münstervereins eine starke Minderheit für ihn und seine Haltung eintrat ¹⁸⁰, wurde zunächst nach einem Nachfolger gesucht, der seiner Art der Verkündigung nahe stand. Karl von Greyerz wurde ins Auge gefaßt. Erst nach seiner Absage entschied man sich für einen eindeutigen Parteikandidaten, den liberalen Pfarrer Täschler im Kleinbasel. Nun bildete sich aber aus der Minderheit der liberalen Vereinskommission unter

¹⁷⁹ NW 1914, III, 121 f.

¹⁸⁰ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 151.

Beizug einiger weiter rechts stehender Gemeindeglieder ein Komitee, das im Namen der «Ragazgemeinde» einen eindeutigen religiös-sozialen Pfarrer, nämlich Rudolf Liechtenhan, forderte. Die Nomination geschah an einer Versammlung, an der auch Sozialdemokraten das Wort ergriffen. «Es war für die Teilnehmer der Montagabendversammlung ergreifend, aus dem Munde eines zielbewußten Genossen die Erklärung zu vernehmen: „Uns Sozialdemokraten wird der Materialismus nie befriedigen; viele unter uns haben sich wohl von der Kirche abgewandt, aber nicht von der Religion. Bei uns gilt: die Ernte ist groß, und wenige sind der Arbeiter. Wir haben gebeten: Kommt herüber und helft uns! Und da ist Pfarrer Ragaz zu uns herübergekommen und hat uns geholfen. Viele von uns, die bereits fahnenflüchtig geworden waren, sind durch ihn wieder der Kirche gewonnen worden. Gebt ihr uns jetzt nicht einen Nachfolger, der in seinem Sinne weiter wirkt, so werden unser noch viel mehr als bisher sich von der Kirche abwenden.“¹⁸¹» – Es kam zu einem außerordentlich scharfen Wahlkampf, in dem Liechtenhan mit 635 gegen 369 Stimmen unterlag.

Ragaz äußerte sich am Sonntag nach den Wahlen in einer seiner letzten Basler Predigten, die unter dem Titel «Gottesdienst und Parteidienst»¹⁸² erschienen ist. Sie war seine Abrechnung mit dem Basler Richtungswesen. Der Parteikampf mit seinem Machtstreben, so führte er aus, «*hindert uns, die Seelen frei zu bekommen für die Lösung der wahren Aufgaben, die Gott uns stellt*. Das scheint sich mir . . . im Kampfe dieser Wochen deutlich gezeigt zu haben. Es geschah etwas Unerwartetes, Hoherfreuliches: ein Teil der der Kirche entfremdeten Arbeiterschaft meldete sich zur Teilnahme am kirchlichen Leben und verlangte einen Pfarrer . . . Mußte man nicht über eine solche Erscheinung jubeln? Ist das nicht eine Verheißung? . . . Und was sagten unsere zwei Parteien? Sie lächelten kühl. Ihnen kam es darauf an, daß sie ihren sogenannten Besitzstand wahrten, mochten die Arbeiter rufen, wie sie wollten. Das hat mir von allem am tiefsten weh getan. *Hier hat man aus positiver und freisinniger Kirchenpolitik das Evangelium vergessen* . . . Aus Parteigeist vergessen wir die Sache Jesu, die Sache Gottes, darum hasse ich ihn und werde ihn hassen»¹⁸³.

Das folgende Jahr brachte in Basel wieder eine Pfarrwahl unter dem religiös-sozialen Vorzeichen. In der Kleinbasler Gemeinde St. Matthäus mußte eine bisher mit einem Positiven besetzte Pfarrstelle neu versehen werden. Es war wohl dem Einfluß des dort wirkenden Gustav Benz zu verdanken, daß man nun die sozialdemokratische Arbeiterschaft aufforderte, sie solle einen Vertrauensmann als Pfarrer vorschlagen. «Die der reformierten Landeskirche angehörenden Parteigenossen» schlugen dafür Rudolf Liechtenhan vor, dem kein anderer Kandidat entgegengestellt wurde und der am 6. November 1909 gewählt wurde. Diese Pfarrwahl auf sozialdemo-

¹⁸¹ «Basler Nachrichten», 5. 9. 1908.

¹⁸² «Gottesdienst und Parteidienst», Predigt im Münster vom 13. 9. 1908, Basel 1908 (A II 9).

¹⁸³ Ebenda, S. 10/11.

kratischen Vorschlag hin erregte Aufsehen bis weit über die Schweizer Grenzen hinaus. «So etwas gibt es in der Welt! Und in der Kirche!» rief Martin Rade aus¹⁸⁴. Ragaz begrüßte mit großer Freude die Haltung der Positiven, diesen «freien und frommen Geist . . . Wenn er in der Kirche zunimmt, stellen wir das Feuer gegen das Kirchenwesen ein. Jedenfalls ist dieses Verhalten ein Zeichen, daß wir über die Parteimisere *grundsätzlich* hinaus sind¹⁸⁵.»

Im Jahre 1911 fanden bereits drei Pfarrwahlen unter der religiös-sozialen Parole statt; in Zürich-Außersihl wurde der zum Stadtrat gewählte Paul Pflüger durch die Pfarrer Hans Bader und Emanuel Tischhauser ersetzt. Interessanterweise zog dort die Arbeiterschaft diese beiden Vertreter der jungen religiös-sozialen Bewegung einem sozialistischen Pfarrer alten Stils, dem Winterthurer Reichen¹⁸⁶ vor, wobei allerdings zu bemerken ist, daß sich Reichen gar nicht bereit erklärt hatte, eine Wahl anzunehmen. In Bern berief man in Pfarrer Schädelin einen Mitarbeiter der «Neuen Wege» ans Münster. Ragaz hat alle diese Wahlen begrüßt, weil sie ihm ein Zeichen für das religiöse Erwachen der Arbeiterschaft und für das soziale Erwachen der Kirche waren. Aber er riet den religiös-sozialen Vereinigungen nach wie vor davon ab, sich in kirchliche Machtkämpfe einzulassen. «Wir machen keine Kirchenpolitik. *Wir unterscheiden uns von kirchenpolitischen Parteien dadurch, daß wir keine Macht wollen* . . . Das Zeichen, daß wir in der Wahrheit sind, sei uns nicht Erfolg, Macht, Popularität, sondern eher das Angefochten-sein¹⁸⁷.»

Neben dem Kampf gegen das Richtungswesen wollten die religiösen Sozialisten aber auch für positive Aufgaben der Kirche, für eine *soziale Betätigung der Kirche* werben. Den ersten Schritt in dieser Richtung unternahm Pfarrer Hans Bader 1910 in der Sankt Galler Kirchensynode. Er erlangte einen Beschluß, daß die Sankt-Galler Synode «künftig an Stelle bloßer Diskussionen über den Geschäftsbericht wichtige Fragen des Volkslebens, vor allem auch soziale» besprechen wollte¹⁸⁸. Ragaz kommentierte: «Wir betrachten diese Neuerung als ein gutes Zeichen. Nötig haben es unsere kirchlichen Körperschaften allerdings, aus dem nichtigen Kleinkram herauszukommen, mit dem sie im Angesicht der großen Aufgaben der Gegenwart, die Gott stellt, die Zeit totschiessen, als ob sie der Welt ihren Unwert dokumentieren wollten. *Vivant sequentes!*¹⁸⁹» Eine ähnliche Anregung folgte im gleichen Jahr in der Basler Synode; im November 1911 fiel in der Zürcher Synode der Vorschlag, die Kirche solle gegen den Tripoliskrieg protestieren und sie solle sich für das geplante schweizerische Kranken- und Unfallgesetz

¹⁸⁴ «Christliche Welt» 1908, Nr. 46, Spalte 1102.

¹⁸⁵ NW 1909, XII, 398.

¹⁸⁶ Redner an der ersten religiös-sozialen Konferenz von 1907, vgl. oben, Kapitel 3, S. 138.

¹⁸⁷ NW 1911, II, 80.

¹⁸⁸ NW 1910, VIII, 260.

¹⁸⁹ Ebenda.

aussprechen. Die Synode votierte für beide Anträge und beschloß überdies, auch in Zukunft ähnliche Fragen an Hand kurzer Referate zu behandeln. Auch die Berner Synode überwies im gleichen Jahre eine Motion, die vom Kirchenrat eine Aktion für das Kranken- und Unfallgesetz forderte. Alle diese Interventionen in den kirchlichen Behörden gehen nachweisbar auf religiös-soziale Urheber zurück; sie schienen eine Epoche des kirchlichen Interesses für soziale Fragen zu eröffnen. Ragaz sah in dieser Erscheinung eine Bestätigung seines Lieblingsgedankens vom religiösen Erwachen: «Daß an der Zürcher wie an der Sankt-Galler und Berner Synode die famosen ‚Richtungen‘ ziemlich gleichmäßig für und gegen den neuen Geist waren, ist ebenfalls ein erfreuliches Zeichen neuer Zeiten . . . Diese Wendung darf als ein *Zeichen* aufgefaßt werden, als Zeichen eines neuen Lebens, das überall in der Christenheit gährt, als ein Vorzeichen dessen, was einst sein wird. Wir verstehen sie als Adventszeichen¹⁹⁰.»

Aber trotz dieser Freude hatte Ragaz Bedenken, ob denn die Kirche wirklich die richtige Trägerin sozialpolitischer Vorstöße sei. «Wollen wir denn eine abermalige Verkirchlichung der Gesellschaft? Soll das staatliche Leben seine Direktiven von den Synoden empfangen? Wäre das nicht ein Rückfall in eine vergangene, und zwar *glücklicherweise* vergangene Epoche? Geben wir uns auch Rechenschaft darüber, wohin wir segeln? . . . Nur so viel sei hier gesagt: es handelt sich natürlich nicht darum, daß die Kirchen zu neuer Macht und Herrschaft gelangen sollen, sie sollen nur *arbeiten*, mit Andern zusammen arbeiten, Anregungen geben, zu ihrer Sache stehen. Sodann: sie sollen gar nicht für die *Kirche* arbeiten, sondern für die *Welt*, das heißt für Gottes und des Menschen Sache in der Welt¹⁹¹.» Wie er diesen Dienst der Kirche an der Welt auffaßte, zeigte Ragaz bei nächster Gelegenheit, nämlich als die Zürcher Synode gegen einen Bundesbeschluß protestierte, der die Spielbanken teilweise wieder erlaubt hatte. Da erinnerte er «an den alten Grundsatz der reformierten Kirchen, . . . daß diese die Aufgabe hätten, der Obrigkeit das Gewissen zu schärfen. Es ist auch mit Recht an das Vorbild Zwinglis erinnert worden¹⁹².»

Wenn es sich also um das Amt der Gewissensschärfung handelte, das die Kirche zu verwalten hatte, so bekam Ragaz in den nächsten Jahren verschiedentlich Gelegenheit, ein «Erwachen der Kirchen» zu konstatieren. Wie man in kirchlichen Kreisen dachte, zeigt eine Enquête, die 1911 durch Karl von Greyerz unter Gliedern aller reformierter Kirchen der Schweiz durchgeführt wurde. Für einen «Volkstag für kirchliche Arbeit», den der kantonal-zürcherische Verein für kirchliche Liebestätigkeit veranstaltete, hatte Greyerz das Referat über «Laienwünsche an die schweizerischen reformierten Landeskirchen» übernommen. Zu diesem Zwecke hatte er eine Umfrage angestellt, auf die 214 Zuschriften eingingen. Eine überraschend große Zahl dieser Meinungsäußerungen forderte vermehrte Tätigkeit der

¹⁹⁰ NW 1911, XII, 474.

¹⁹¹ NW 1911, XII, 473.

¹⁹² NW 1913, XII, 509.

Kirche nach außen, vor allem auf sozialem Gebiet. Das Resultat der Umfrage bewies, daß man auch in Laienkreisen eine sozial aktivere Kirche wünschte¹⁹³.

Dennoch erhob sich für Ragaz die Frage, ob denn die Kirche überhaupt der richtige Träger für das prophetische Mahnwort sein könne. In einem Artikel von 1907 schon hatte er sich und seine Freunde als «Unkirchliche unter den Theologen¹⁹⁴» bezeichnet. Jeden irgendwie dogmatischen Kirchenbegriff lehnte er strikte ab; Kirchen waren für ihn bloß «*Vereine zur Pflege religiöser Erkenntnis und Gemeinschaft*¹⁹⁵». Wenn er immer wieder das Gegensatzpaar von lebendiger und statischer Religion aufwies, teilte er die Kirche immer der statischen zu. Die Kirchen waren im Grunde nicht fähig, den Kairos zu erfassen: «Sie verteidigen die Welt oft leidenschaftlicher, als die Weltleute selbst. Das beweist unter anderem die Stellung großer Kirchen nicht nur zum Sozialismus, sondern auch zum Nationalismus, zur Machtpolitik und Kolonisation. Diese Verweltlichung scheint ein Gesetz aller Kirchen zu sein¹⁹⁶.» Darum war zu befürchten, daß die Kirche dem Einbruch des Reiches Gottes nicht offen stünde; das aber würde das Gericht über sie bedeuten. «Alle Zeichen der Zeit sagen es uns eindringlich, daß Kirchenwesen und formale Religion dem Zerfall geweiht sind und dafür die Realitäten des Evangeliums eine neue Entfaltung erleben¹⁹⁷.»

Wenn Ragaz dennoch lange Zeit noch der Kirche treu blieb, als Pfarrer und – in weniger enger Verbindung mit ihr – als Professor, geschah dies in der Überzeugung, «*daß die Kirche in gewissem Sinne eben doch das Schönste und Größte ist, was die heutige Welt uns zeigt*¹⁹⁸». Warum? Sie vertrat das Prinzip des christlichen Zusammenlebens unter den Menschen, also immerhin die höchste Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft. «Diese trümmerhaften kirchlichen Gebilde, an denen wir teilnehmen, in denen wir arbeiten, bezeichnen eben doch am besten die Richtung, nach der unser Wollen und Sehnen geht, den Ort, von woher wir das Beste erwarten . . . Diese Form ist noch wertvoll, sie kann erst zerbrochen werden, wenn wir weiter sind als jetzt. Sie wird dann vielmehr von selbst brechen¹⁹⁹.»

Man merkt diesem Kirchenbegriff noch eine Spannung an. Neben einer Hinwendung zur dynamischen Religion – schon 1906 hatte Ragaz zum ersten Mal die Täufer als soziale Vorkämpfer angeführt! – steht ein vorläufiges Geltenlassen der Kirche. Von diesem Standpunkt aus konnte er auf ein Erwachen der Kirche hoffen. Aber die Hoffnung wurde ihm offensichtlich bald schwer; 1913 trat das Stichwort der kirchlichen Belebung in den

¹⁹³ Karl von Greyerz, «Laienwünsche an die schweizerischen reformierten Landeskirchen», Bern 1912.

¹⁹⁴ NW 1907, IX, 217.

¹⁹⁵ NW 1907, IX, 227, Artikel «Was wir von der Kirche halten».

¹⁹⁶ Ebenda, S. 222.

¹⁹⁷ Ebenda, S. 223.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 225.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 226.

«Neuen Wegen» bereits mit einem Fragezeichen auf: «Erwachen die Kirchen? ²⁰⁰» Zur Klarheit über die Stellung zur Kirche kamen in jenen Jahren weder die religiös-soziale Bewegung noch Ragaz selber, trotz den Aussprachen an den Konferenzen von 1909 und 1913. Diese Gespaltenheit in der Stellung zur Kirche zeigt sich im persönlichen Leben von Ragaz sehr deutlich. Er hatte die Berufung nach Zürich teilweise darum angenommen, weil er damit dem Dienst an der Kirche entfliehen konnte. Kaum war der Entschluß aber gefaßt, so reute er ihn, und zwar offenbar gerade deshalb, weil er sich so doch des lebendigen Zusammenhanges mit seiner Gemeinde beraubte. Schon in der Basler Abschiedspredigt zweifelte Ragaz an der Richtigkeit seines Entscheides; in Zürich litt er dann, wie seine Angehörigen berichten, so stark unter dem Verlust der Gemeinde, daß man die ersten Zürcher Jahre als eine der dunkelsten Zeiten seines Lebens bezeichnen muß. Es brauchte Jahre, bis sich diese Wunde wieder schloß. Inzwischen blieb die Frage offen, ob die Kirche Trägerin der neuen religiösen Bewegung sein könne, oder ob diese sich außerhalb der bisherigen Formen vollziehen werde und zum Gericht über alles Kirchentum führen müsse.

7. Schweizertum, Patriotismus und Klassenkampf

Die Verbundenheit mit der Volksgemeinschaft und das Verantwortungsgefühl ihr gegenüber ist eines der ältesten Anliegen in Ragaz' Leben, älter als das Interesse an der Kirche. Es tritt uns schon bei den Äußerungen des Churer Gymnasiasten entgegen und gipfelt ein erstes Mal in den zwei Calvenfestpredigten von 1899. Noch in der Basler Zeit gibt es einen Beleg für die Art, wie sehr Ragaz sich für das staatliche Leben interessierte. Regierungsrat Albert Burckhardt-Fürster, der damalige kantonale Erziehungsdirektor, war ein eifriger Besucher der Predigten von Ragaz. Er bat Ragaz deshalb im Herbst 1906, als es gerade eine Vakanz gab, einer Schulinspektion als Mitglied beizutreten. Es war damals absolut ungewöhnlich, daß ein Pfarrer Mitglied einer Basler Erziehungsbehörde war; Ragaz wußte das und sah allerlei Widerspruch in der Öffentlichkeit voraus. Dennoch erklärte er sich bereit, zur Wahl vorgeschlagen zu werden: «Ich halte die Ausschließung der Pfarrer aus irgendeiner politischen oder Schulbehörde für einen Verstoß gegen die bürgerliche Gleichberechtigung. Man mag einst in Basel den Richtungskampf durch diese Maßregel von der Schule haben fernhalten wollen, aber dieses Moment kann meines Erachtens gegenwärtig keine Rolle mehr spielen. Ich halte es für gut auch für die Pfarrer, wenn sie in den organischen Institutionen des Staats- und Volkslebens mitarbeiten, statt nur das kirchliche Sonderfeld zu bebauen ²⁰¹.» Ragaz wurde gewählt; der Erziehungsdirektor hatte aber nachher in den Reihen seiner eigenen Partei einen ziem-

²⁰⁰ NW 1913, XII, 508.

²⁰¹ Ragaz an Regierungsrat Burckhardt-Schazmann, Basler Staatsarchiv, Erziehung C 17, 21. 9. 1906.

lichen Sturm auszuhalten, weil man das Eindringen des kirchlichen Elementes in die neutrale Staatsschule fürchtete.

Dieses kleine Ereignis ist bezeichnend für die Stellung, die Ragaz zum Staat einnahm. Mitarbeit, Mitverantwortung waren ihm selbstverständlich. Er ist hierin der Sohn jenes Bartholome Ragaz, der zeitlebens wichtige Ämter seiner Heimatgemeinde Tamins verwaltet hatte. Auch für Leonhard Ragaz ist der Staat Vollzieher wichtigster Aufgaben, an denen der Christ mitzuarbeiten hat. Darüber hinaus aber hatte Ragaz eine Beziehung zur Schweiz, der sich über die Verpflichtung hinaus eine Dosis Stolz beismischte. Das merkt man am besten, wenn man seine Ausländererlebnisse betrachtet. Noch auf der Amerikareise hatte er sich auf der Fahrt zwischen Basel und Bremen geärgert, als man ihn als Schweizer über die Schulter anblickte ²⁰².

Der selbstverständliche Patriotismus, den Ragaz aus den Jugendjahren mitbrachte, wurde in Frage gestellt, als sich ihm durch die Erkenntnis vom Klassenkampf der Begriff vom Volksganzen auflöste. In den Jahren nach 1900, als sich die klassenkämpferischen Fronten immer schärfer abzeichneten und die Nation sich deutlicher in verschiedene Lager aufspaltete, erlebte auch Ragaz das für ihn schmerzliche Zerbrechen der nationalen Einheit. «Hält uns das Vaterland zusammen? Es scheint manchmal, als ob der wirtschaftliche Gegensatz stärker sei als das Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit», sagte er schon 1905 in einer Pfingstpredigt ²⁰³. Je ernster er die soziale Bewegung nahm, desto schwerer wurde es ihm, die Einheit der Nation im Denken zu vollziehen. Die Gesamtheit der Schweizer zerfiel ihm in Bürgerliche und Proletarier; aus der Nation wurde eine klassenmäßig aufgebaute Gesellschaft. Als Churer Pfarrer hatte er es noch abgelehnt, im Klassenkampf Stellung zu nehmen; die in Basel erfolgte Entscheidung aber stellte ihn eindeutig auf die Seite der Arbeiter. Es ist unverkennbar, daß diese Parteinahme im Klassenkampf erfolgte, als ihm das Wissen um die besondere Entscheidungsstunde der Weltgeschichte aufging; im Kairos gab es kein neutrales, über den Parteien stehendes Pfarramt mehr.

Ragaz betrachtete den Klassenkampf als eine bereits bestehende, durch die wirtschaftliche Entwicklung herbeigeführte Tatsache, an der die besitzenden Kreise die größere Schuld hatten als das Proletariat; er distanzierte sich mit dieser Auffassung von vielen bürgerlichen Kritikern des Klassenkampfes, welche diesen als Produkt der sozialistischen Hetze bezeichneten. Ragaz begann in jenen Jahren, vom «Klassenkampf von oben» zu sprechen; er entdeckte ihn vor allem in der Art, wie bürgerliche Blätter in jenen Jahren gegen die Arbeiterbewegung zu schreiben begannen. Diesem «Klassenkampf von oben» gab er mehr Schuld am Zerbrechen der nationalen Einheit als der Arbeiterbewegung.

Wie oft vorher und nachher, wurde Ragaz erst durch ein äußeres Ereignis dazu gebracht, diese Gedanken in der Öffentlichkeit zu vertreten. Das

²⁰² Tagebuch X, 9. 9. 1907.

²⁰³ «Dein Reich komme!» 1. Auflage, S. 103.

geschah im von ihm selbst so genannten «Patriotismus-Sturm» des Jahres 1907, als das Gesetz über die neue eidgenössische Militärorganisation dem Volk zur Abstimmung vorgelegt wurde. Die Sozialdemokratie hatte die Verwerfungsparole ausgegeben; Ragaz persönlich stimmte der Vorlage zu. Er war damals immer noch weit von seinem späteren Antimilitarismus entfernt. «Zwar ist es meine Überzeugung, daß das Evangelium eine Ordnung der Dinge im Auge hat, in der es keinen Krieg gibt; da aber das Schweizer-volk nicht von urchristlichen Idealen erfüllt ist, so folgt aus jener Überzeugung für mich nicht die Forderung, daß wir das Militär abschaffen müssen²⁰⁴.» Noch vor dem mit gewaltiger Propaganda vorbereiteten Entscheidungstag aber äußerte sich Ragaz in einem Artikel über gewisse Begleiterscheinungen des Abstimmungskampfes, unter dem Titel: «Über Patriotismus²⁰⁵». Er wandte sich darin gegen jene Taktik, die unnötigerweise den Patriotismus für diese Abstimmung mobilisierte. Die patriotischen Töne, welche die Verfechter des neuen Gesetzes anschlugen, führten nur «zu Trug und Verblendung und damit zu einer Katastrophe. Er (dieser Patriotismus) erhält nicht bloß . . . unser Volk in dem Aberglauben, als ob wir das fortgeschrittenste der Völker wären und hindert damit alle Selbstkritik und Umkehr, er erzeugt und erhält auch eine schlimme Oberflächlichkeit des Urteils . . . Eine bequeme Sache, dieser Patriotismus!²⁰⁶» Und im folgenden weist Ragaz auf Gefahren hin, die für die Schweiz wesentlich größer seien, als eine Verwerfung der neuen Militärorganisation es wäre: «Der Verdacht steigt in vielen auf, . . . daß man auf den Sack schlage und den Esel meine, das heißt, daß man tue, als ob es sich um die Militärorganisation handle, während man eigentlich der Sozialdemokratie einen Schlag versetzen will. Das wäre aber Mißbrauch des Vaterlands zu Gunsten von Parteiinteressen. Ich fürchte, die Folge werde sein, daß man das patriotische Gerede nicht mehr ernst nehme. Die Arbeiterschaft, die offen oder versteckt als vaterlandsfeindlich hingestellt wird, wird dadurch jedenfalls nicht patriotischer . . . Man entleidet den Leuten durch das patriotische Tamtam noch das Vaterland²⁰⁷.»

Ragaz knüpfte in seiner Kritik des falschen Patriotismus an einen Gedankengang an, den er in der Auseinandersetzung mit Naumann entwickelt hatte. Damals hatte er vom falschen Gott Naumanns, dem Nationalgott der pantheistischen Stufe, gesprochen und ihm den Jesus der Völker gegenübergestellt²⁰⁸. In der Zwischenzeit hatte er, wohl vor allem an den patriotischen Ansichten deutscher Theologen, diese Beobachtung vielfach erneuert. Dasselbe Denken entdeckte er nun im eigenen Land: der αἰὼν ὄντος regierte im schweizerischen Patriotismus, machte ihn zu einem Götzen der nationalen Selbstüberhebung und des nationalen Eigendünkels. Das nannte

²⁰⁴ «Basler Nachrichten», 27. 10. 1907, Nr. 293.

²⁰⁵ NW 1907, X, 260ff.

²⁰⁶ Ebenda, S. 262.

²⁰⁷ Ebenda, S. 263.

²⁰⁸ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 98.

er Heidentum, erinnerte es doch an Nationalgötter früherer Kulturstufen. Das Reich Gottes aber war übernational und wollte aus der ganzen Menschheit eine Familie machen. Dem heidnischen Patriotismus stellte Ragaz die Heimatliebe gegenüber; im Gegensatz zum Patriotismus hielt er sie für ein «unverlierbares Gefühl». Sie mußte nicht in lauten Festen gefeiert werden: «Schaffet Gerechtigkeit, fröhliche Arbeit, weises und im besten Sinne populäres Regiment, wirkliche Brüderlichkeit an Stelle der tiefen Abgründe, die Kultur, Religion und vor allem das Geld zwischen den verschiedenen Volkskreisen geöffnet haben²⁰⁹.» Diese Heimatliebe könne dann auch der Proletarier teilen. «Schaffet dem Arbeiter eine Heimat in seiner Arbeit und in seiner Wohnung, gebet ihm freudigen Anteil an heimischer Kultur, schaffet soziale Gerechtigkeit und ihr werdet keine Bürger haben, die ihr Vaterland mehr lieben als der Arbeiter²¹⁰.» Die Heimatliebe als Verpflichtung, das Vaterland in sozialer Hinsicht zu stärken und zu einigen, könne Klassengegensätze beheben; der Patriotismus der Militärorganisationsdebatte verschärfe diese bloß.

In letzter Linie habe die Heimatliebe aber einen Sinn, der über die Landesgrenzen hinausweise. Es gehe eigentlich doch vor allem darum, sein eigenes Land sittlich so zu stärken, daß es eine Aufgabe im Dienste der Menschheit erfüllen könne. «Der rechte Dienst an der Menschheit wird vielleicht gerade im eigenen Volk und an ihm gelernt werden müssen. *Und umgekehrt wird ein Volk gerade dann am stärksten und schönsten seine Volkspersönlichkeit entwickeln, wenn es sich entschlossen in den Dienst des menschheitlichen Ideals stellt*²¹¹.» Die Heimatliebe wird dadurch zu einer Kraft, die sich «nicht auf . . . ein mystisches Gefühl von einem besonderen Erwähltsein des eigenen Volkes, sondern . . . auf das Gefühl der *Verpflichtung* gegenüber der Gemeinschaft, in die man nun einmal (durch Gottes Willen) hineingestellt ist, stützt²¹²».

Die Tagespolemik um die Militärorganisation war nur der Anlaß zum Artikel in den «Neuen Wegen» gewesen. In der Pressekontroverse, die sich nun daran anschloß, ging es aber um diese Ausgangsfrage. Dr. Albert Oeri griff Ragaz in den «Basler Nachrichten» unter dem Titel «Wehrgesetz und Chauvinismus²¹³» an. Ragaz wurde darin aufgefordert, sich endlich als sozialdemokratischen Parteimann zu etablieren und, wie Pflüger in Zürich, offiziell als Sozialist aufzutreten. Seine Haltung, die sich als unparteiisch ausbebe, ohne es wirklich zu sein, sei überholt. «Herr Pfarrer Ragaz hat nun nachgerade reichlich und überreichlich gezeigt, daß er nicht mehr *über* den Parteien steht. Da ist es allerhöchste Zeit, daß er sich *zu* einer Partei stellt, sonst gerät er *unter* das Niveau der kämpfenden Parteien.» Ragaz war nach dem Erscheinen seines Artikels nach Amerika verreist; er kam eben rechtzeitig heim, um Oeri noch antworten zu können. Seine Erwiderung

²⁰⁹ NW 1907, X, 265.

²¹⁰ Ebenda.

²¹¹ Ebenda, S. 268.

²¹² Ebenda, S. 268/69.

²¹³ «Basler Nachrichten», Nr. 291 vom 25. 10. 1907.

«Über echten und unechten Patriotismus²¹⁴» erschien ebenfalls in den «Basler Nachrichten». Zunächst wehrte er sich gegen den Vorwurf, er verstecke seine Parteinahme unter dem Deckmantel der Unparteilichkeit. «Ich kämpfe für ein anderes soziales Denken und Fühlen. Das tue ich wahrhaftig nicht aus Parteiinteresse, sondern im Blick auf unser ganzes Volk, und meiner sittlichen und religiösen Überzeugung gehorsam. Daß mein sozialer Appell sich vorwiegend an diejenigen richtet, die nicht im sozialdemokratischen Lager stehen, ist gerade darin begründet, daß ich nicht Mitglied dieser Partei bin. Ich verkenne die Gefahren und Schäden der Arbeiterbewegung so wenig als irgend einer und leide darunter, aber *meine* Aufgabe ist es, die bürgerlichen Kreise, so viel *ich* kann, an *ihre* Pflicht und Schuldigkeit zu erinnern²¹⁵.»

Diese würdige Erwiderung fruchtete wenig; Ragaz hatte starke Angriffe zu erleiden. «Durch die ganze Schweizer Presse und vielleicht noch weiter ging das Geheul der patriotischen Meute. Jeder Tag brachte anonyme Schmähbriefe und dergleichen; Kinder wurden aus meinem Unterricht genommen und zu Altherr gebracht . . . Ich bin hier in gewissen Kreisen fast geächtet. Ich habe Vaterlandsverrath begangen. Aber laßt's Euch nicht zu sehr zu Herzen gehen. Die ganze Geschichte beweist doch auch, wie wichtig man mich nimmt . . . Schwere Tage, aber man sieht an solchen Tagen der Wahrheit ins Gesicht und erkennt die Dinge, wie sie sind. Und man versteht die Bibel wieder viel besser. Wir wollen uns nicht mit Propheten vergleichen, aber ist nicht unsere Stellung zum Beispiel mit der Jeremias sehr ähnlich? ²¹⁶»

Die ganze Kontroverse ist für das Schweizertum von Ragaz sehr wichtig. Die Zerrissenheit des Volkskörpers war ihm nun klar geworden; man hatte ihn aufgefordert, sich auf die eine oder die andere Seite des Grabens zu stellen und damit die Zerrissenheit zu bejahren. «Ein breiter Riß geht durch unser nationales Leben und teilt es in zwei Heerlager, die einander kampferüstet gegenüberstehen; das der *Bürgerlichen* und das der *Arbeiterschaft* . . . Es ist ein Bürgerkrieg, worin wir stehen²¹⁷.» Ragaz aber, und das ist bezeichnend für ihn im Gegensatz etwa zu Paul Pflüger, nahm in diesem Kampf nicht endgültig Partei. Wie wichtig ihm der Begriff der Volksgemeinschaft bei allem Bedenken doch noch war, zeigt sein Entscheid, sich nicht durch Mitgliedschaft an die sozialdemokratische Partei zu binden, sondern, über den Parteien stehend, vor allem die bürgerliche Schweiz zu erwecken. Dabei ist es sicher nicht die Furcht vor den sozialen Kämpfen, die ihm die Rolle zwischen den Fronten aufnötigt, sondern die Hoffnung, große Teile des Volkes für eine neue Schau der Dinge zu gewinnen. Es geht um mehr als den Klassenkampf: Die Schweiz steht in der Entscheidung, und da hilft nur ein «neuer Patriotismus» . . ., «der nicht in nationalem Dünkel und natio-

²¹⁴ «Basler Nachrichten», Nr. 293 vom 27. 10. 1907.

²¹⁵ Ebenda.

²¹⁶ Brief an den Bruder Rageth, 8. 11. 1907.

²¹⁷ NW 1912, IX, 332.

naler Abgeschlossenheit besteht, sondern sich der Eigenart des eigenen Volkes um so lieber freut, als er seine Zugehörigkeit zur ganzen Völkerfamilie betont; der nicht in Festbegeisterung und Festphrasen, sondern in der Willigkeit zum *Dienst* am eigenen Volke seine Größe sucht ²¹⁸.»

Damit wird die soziale Spaltung zu einem Kairos für die Schweiz. Wird das Vaterland, wird vor allem die bürgerliche Schweiz, die Mahnung aufnehmen und eine Gesellschaftsordnung der Gerechtigkeit bauen? Wird sie dadurch ihrer besonderen Aufgabe innerhalb der Völkerfamilie gerecht werden?

Ragaz beginnt in diesen Jahren, die Taten nachzuweisen, die einzelne Völker im Dienste des Reiches Gottes vollbracht haben. «Israel ist groß geworden nicht durch seine Heere und Politiker, sondern durch diejenigen seiner Kinder, die seinem hohen Beruf Treue hielten in Not und Finsternis. England verdankt seine Weltmacht jenem Geist, der mit den religiösen Bewegungen des 17. Jahrhunderts in ihm aufbrach; Deutschland seine Größe dem Umstand, daß es einst sein Leben einsetzte für die Tat der Reformation; ebenso Genf seine weltgeschichtliche Bedeutung jener Selbstüberwindung, worin es sich von Calvin führen ließ ²¹⁹.» Welches aber ist in der europäischen Völkerfamilie die Aufgabe der Schweiz? Ragaz blickt in die Schweizer Geschichte zurück, die schon den Gymnasiasten begeistert hat, wenn er diese Frage beantworten will. Und dort ist es immer wieder Zwingli, der ihm als besonders reine Verkörperung jenes Schweizertums vorkommt, das zum Reiche Gottes beiträgt: «Bei ihm, darf man wohl sagen, war es der Patriot, der ihn zum Reformator machte. Er sah die politische und sittliche Gefahr, die Zwietracht und Entartung, die mit den fremden Kriegsdiensten zusammenhing, er sah sie, während die große Mehrheit des Volkes sie als größte Einnahmequelle ehrte und liebte, er suchte nach Mitteln der Hilfe . . . Da grub er in die Tiefe und fand die Quellen und Kräfte der Hilfe, und mit ihnen wurde er Reformator, das heißt nicht bloß einer, der die alte Kirche zerstörte und eine neue baute, sondern einer, der das ganze Volksleben von Grund aus erneuerte, allen Nöten der Zeit half, an denen es litt, und einen Anstoß gab, dessen segnende Kraft auch heute noch lange nicht erloschen ist ²²⁰.» Aus der Reformation Zwinglis und ihrer weiteren Ausgestaltung, etwa durch Pestalozzi, Vinet und Gotthelf, fließt für Ragaz Verpflichtung und Aufgabe der modernen Schweiz. «Ich möchte zeigen, wie von dieser Tat gewaltige Kräfte ausgegangen sind in alle Welt, Kräfte, die auch heute noch lebendig sind . . . Und heute nun, da eine neue Zeit gekommen ist mit neuen Möglichkeiten – sollte nicht auch für dieses unser Volk, das ins Herz Europas gestellte, eine neue große Aufgabe da sein, eine, die mit seiner bisherigen in Zusammenhang steht, ihre Fortsetzung bildet? Darf ich in aller Bescheidenheit aussprechen, was mir als solche Aufgabe, als religiöses Ideal des Schweizertums erscheint? *Daß unser Land ein Vorbild werde in der*

²¹⁸ Ebenda, S. 348f.

²¹⁹ NW 1911, XI, 330.

²²⁰ «Dein Reich komme!» 1. Auflage, S. 130.

Lösung der Fragen und Aufgaben der Gegenwart, die in der sozialen sich konzentrieren, und daß ihm dies gelinge durch eine neue Verbindung von Christentum und Vaterland ²²¹.»

Das ist der tiefste Grund, warum Ragaz wohl in Einzelfällen Partei nehmen, aber nicht endgültig zum Parteimann werden konnte. Er mußte diesen Auftrag Gottes der ganzen Schweiz, nicht nur einer Klasse ausrichten. Nicht umsonst war ihm im Blick darauf der Vergleich mit den Propheten in die Feder geflossen ²²². Er versuchte zunächst, diesen Auftrag in Predigt und Schrift auszurichten; die ausgereifte Darstellung dieser christlichen Aufgabe der Schweiz im sozialen Kairos hat er später, unter dem Eindruck der Bedrohung des Landes durch den Ersten Weltkrieg, in seinem Werk über die «Neue Schweiz» gegeben. Aber schon vorher gibt es an entscheidender Stelle im Gedankengut der religiös-sozialen Bewegung eine prinzipielle Äußerung über das Problem des Patriotismus, die nicht übersehen werden darf: in der Entschließung des internationalen Kongresses von Besançon ²²³ findet sich ein Satz über das Recht der Nationen, der fast an das Nationaldenken romantischer Historiker anklingt: «Jedes einzelne Land ist eine moralische Persönlichkeit, die eine bestimmte Ausgestaltung des Menschentums und folglich einen Willen Gottes darstellt. Jedes Land ist darum heilig, und jedes Volk hat Anspruch auf Selbstregierung» ²²⁴.»

8. Von «Jesus dem Volksmann» zum «sozialen Christus»

Die ersten Jahre in Zürich waren für Ragaz eine Zeit der Krisis. Er hatte eine schwere Arbeitslast zu tragen; er las von Anfang an acht, im zweiten Semester zehn Stunden wöchentlich, besorgte dazu immer mehr die Hauptlast der Redaktionsgeschäfte für die «Neuen Wege» und war überdies beständig in die Leitung der religiös-sozialen Bewegung eingespannt ²²⁵. Als hochsensibler Mensch litt er unter der Notwendigkeit, in einer Mietwohnung unter lauten Hausgenossen wohnen zu müssen, deren Lärm ihn zeitweise fast arbeitsunfähig machte. «Es ist eine schwere Zeit. Erstickende Arbeit, hundert Scherereien mit der religiös-sozialen Konferenz, mit den ‚Neuen Wegen‘, Krankheit, Müdigkeit, Lärm ringsum bei Tag und Nacht – die Wasser gehen mir bis an die Seele» ²²⁶.» Die ersten Zürcher Jahre waren also wirklich eine «stark umdüsterte» Zeit in seinem Leben; der aus der Arbeit für die Gemeinde herausgerissene und in die Einsamkeit der Studierstube verbannte Professor empfand seinen Übergang nach Zürich als Schuld und litt, wie seine Nächsten berichten, unter dem drückenden Gefühl, einen

²²¹ NW 1911, IX, 333 f.

²²² Brief an Rageth vom 8. 11. 1907. Vgl. oben, Kapitel 3, S. 167.

²²³ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 144.

²²⁴ NW 1910, VII, 229.

²²⁵ Vgl. unten, Kapitel 4, S. 191 ff.

²²⁶ Brief an Rageth Ragaz, 30. 3. 1909.

falschen Schritt getan zu haben. Erst sehr viel später konnte er die Übersiedlung nach Zürich als «felix culpa» bezeichnen²²⁷, zunächst erschien sie einfach als Schuld. Die Krise der ersten Zürcher Jahre hatte aber, wie das bei Ragaz auch schon am Anfang der Basler Zeit der Fall gewesen war, ihre Gründe auch im Außerpersönlichen und erhob sich dadurch in ganz besonderem Sinn zu einer religiösen Frage.

Ragaz hatte die Predigt vom Kairos in den drei Bewegungen der Zeit zum Inhalt seiner Verkündigung gemacht. Zum Abschied von Basel erschien das «Bekenntnisbuch» «Dein Reich komme!», in welchem er Predigten aus der Zeit am Basler Münster veröffentlichte. Das Buch war erfüllt von der Gewißheit des Kairos. Nun schien ihm, daß auf verschiedenen Gebieten ein Stocken des Fortschrittes eintrete, daß die Geburt der neuen Welt noch auf sich warten lasse. Auf sozialem Gebiet entdeckte man in jenen Jahren Zustände, die es ihm erschwerten, an einen einfachen sozialen Fortschritt zu glauben. Da waren einmal die Kongogreuel, welche damals die Öffentlichkeit beschäftigten. Durch protestantische Missionare und belgische Sozialisten waren Auswüchse des Kolonialkapitalismus im belgischen Kongogebiet aufgedeckt worden und hatten überall höchste Empörung ausgelöst. Ragaz beschäftigte sich in den «Neuen Wegen», vor allem im Jahrgang 1910, wiederholt mit diesen Dingen²²⁸. Sie wurden ihm offensichtlich zum Glaubensproblem: «Es ist ein furchtbar drückender und zugleich aufrüttelnder Gedanke, daß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ganz in der Nähe der sogenannten Christenheit so Unerhörtes geübt werden durfte und darf.» In ähnlicher Weise beschäftigten ihn die Heimarbeiterzustände in der Schweiz. Am 15. Juli 1909 wurde in Zürich die schweizerische Heimarbeiterausstellung eröffnet; sie sollte die soziale Lage des Heimarbeiterproletariates darstellen. Ragaz und vor allem seine Gattin hatten bei den Vorarbeiten kräftig mitgeholfen. Jakob Lorenz, der Veranstalter der Schau, damals Mitarbeiter des schweizerischen Arbeitersekretariates, stand der Familie Ragaz nahe²²⁹. Wie bei den Kongogreueln empfand Ragaz das Dunkel der Heimarbeiterfrage als Gegensatz zu seinem Kairos-Glauben: «Also so weit ist es mit der Bruderschaft her!»²³⁰ rief er aus.

Doch nicht nur in der sozialen Bewegung meldeten sich die Gegenmächte; auch der ethischen Bewegung stellten sich Widerstände entgegen. Das Problem der Prostitution erhob sich vor Ragaz. Er mußte sich wohl für sein öffentliches Kolleg über «Sexualethische Probleme» eingehender mit dieser Frage befassen (Wintersemester 1909/10); sie scheint dabei so großes Gewicht bekommen zu haben, daß er im Jahrgang 1910 der «Neuen Wege» fast in jeder Nummer darauf zu sprechen kommt.

Wenn sich ihm die Gegenmächte auf dem Feld der sozialen und der ethischen Bewegung so deutlich vor Augen stellten, hat er sie doch auf dem

²²⁷ «Mein Weg», Band I, S. 295.

²²⁸ NW 1910, I, 29; V, 150; VI, 176; VIII, 261.

²²⁹ «Erinnerungen eines simplen Eidgenossen», S. 242 und 246.

²³⁰ NW 1909, IX, 284.

der religiösen Bewegung am stärksten empfunden, weil ja gerade dieses Gebiet für ihn das wichtigste war. Auf religiösem Gebiete hat er die Anfechtung seines Glaubens wohl am deutlichsten in einer persönlichen Kontroverse empfunden. Im Rahmen der theologischen Forschung über das Leben Jesu gab es damals eine Richtung von Darstellern, deren wissenschaftliche Ansichten von der Soziologie geprägt waren. Karl Kautski hatte ein «Leben Jesu» geschrieben, in dem er die historische Wirkung der Persönlichkeit Jesu zurücktreten ließ und die christliche Botschaft als Gedankengut kommunistisch gestimmter unterdrückter Sekten im Römerreich darstellte. Er hatte damit einer ganzen Schule von Jesus-Darstellungen aus sozialistischem Gesichtswinkel gerufen (Bruno Bauer, Nieuwenhuis), deren wissenschaftlich ernsthafteste Vertreter Kalthoff und Drews waren. Kalthoff ist zuerst mit seinen Werken «Das Christusproblem» (1902) und «Die Entstehung des Christentums» in den Gesichtskreis von Ragaz getreten. Die Leben-Jesu-Forschung war für Ragaz nicht nur als allgemein umstrittene theologische Zeitfrage interessant; zwei Menschen aus seinem allernächsten Freundeskreis hatten in die Diskussion darüber eingegriffen: P. W. Schmiedel mit seinem Werk über «Die Person Jesu» (1906) und Paul Wernle mit der seinem Jesus-Buch vorausgehenden Darstellung «Die Quellen des Lebens Jesu» (1905). Ragaz war zwar nicht Spezialist für die Fragen des Neuen Testaments; wenn er sich dennoch um das Leben-Jesu-Problem bemühte, geschah es zunächst wohl vor allem darum, weil er gerade in den Reihen der Arbeiterschaft das Durchdringen eines Jesus-Bildes fürchtete, das seiner Meinung nach flach und unvollkommen war. Seine erste wichtige Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu, der Vortrag «Jesus Christus und der moderne Arbeiter²³¹» wollte denn auch schon in der Einleitung «nicht Theologen, die ja alles besser wissen, sondern Arbeitern . . . das neue Lied von Jesus, das in unserer Seele erklingt, in Worte übersetzen²³²». Es war offensichtlich die Auseinandersetzung mit Kalthoff, die Ragaz im Winter 1907/08 in mehreren Arbeitervereinen über dieses Thema sprechen ließ²³³. Er erkannte aber, daß die Kalthoffsche These vom unhistorischen Jesus nur darum so weiten Widerhall gefunden hatte, weil «Jesus, der Christus, unter den Christen so wenig bedeutet». Wenn nun Ragaz Jesus darstellte, so zeichnete er oft Linien nach, die Naumanns «Jesus, der Volksmann» gehabt hatte; aber es wurde dann doch wieder sehr deutlich, daß sich Ragaz über Naumanns Positionen hinaus entwickelt hatte; im Abschnitt über «Das Reich Gottes» stellte er dem enthistorisierten Jesus Kalthoffs das Bild der revolutionären Persönlichkeit Jesu gegenüber²³⁴. Indem er gerade die persönlichen Züge an der historischen Gestalt Jesu herausarbeitete und ihre revolutionäre Art faßte, ließ Ragaz den Verkündiger des Reiches Gottes,

²³¹ Vortrag, gehalten in verschiedenen Arbeitervereinen Zürichs (Grütlivereine) 1908 (A I 12).

²³² Ebenda, S. 2.

²³³ Ebenda, S. 6–8.

²³⁴ Ebenda, S. 20ff.

den Freund des Proletariates, den Welteroberer am Kreuz vor seinen Zuhörern erstehen und wies damit auf, wieviel gerade auch für die Arbeiter und ihre Anliegen verloren ginge, wenn man den historischen Jesus preisgäbe.

Ragaz nahm also den Kampf für den historischen Jesus nicht unter den Theologen, sondern vor der Arbeiterschaft auf. Darum mußte er es als eine starke Gefahr für die religiöse Bewegung empfinden, als nach Kalthoff ein anderer Bekämpfer des historischen Jesus auftrat: Arthur Drews mit seinem Buch über die «Christusmythe» (1909). Ragaz beschäftigte sich mit diesem Werk in zwei Artikeln in den «Neuen Wegen» über den «*Kampf um Jesus Christus*»²³⁵. Zunächst begrüßte er dort Drews' Buch: es war immerhin auch ein Zeichen, daß religiöse Fragen die Menschen beschäftigten. «Wir können nicht bloß vom Historischen leben, am wenigsten in der Religion. Wir wollen aus frischen Quellen trinken, wenn unsere Seele nach Gott dürstet, dem lebendigen Gott. Wir bedürfen des Gottes, der *heute* schafft und heute spricht. Und so bedürfen wir auch eines *lebendigen Christus* . . ., eines Christus, der uns aus der *Zukunft* entgegenkommt als Verkörperung aller großen Gedanken Gottes und aller Verheißung des Menschentums»²³⁶. Als Reaktion gegen die moderne Theologie und ihren Versuch, Jesus und sein Werk nur aus dem Historischen zu erklären, ließ Ragaz Drews und auch Kalthoff gelten, als Vertreter dieser Reaktion waren sie ihm gute «Zeichen der Zeit». Dann aber begann er, Drews und Kalthoff scharf zu kritisieren. «So sehr sie mit ihrem Motiv recht haben, so sehr irren sie sich in der Form, worin sie ihm Ausdruck geben . . . Was wir nötig haben, ist, daß der historische Jesus uns zugleich ein gegenwärtiger wird»²³⁷. Also nicht die Bestreitung der Historizität Christi wird ihn für die Gegenwart wieder lebendig machen können. Man mußte andere Wege suchen, um wieder einen lebendigen Jesus zu erlangen. Damit klangen die Artikel über Jesus aus: die große Bewegung gegen seine Gestalt hatte nur den Sinn, «Jesus uns auf eine lebendigere, persönlichere Weise zum Eigentum zu geben, als er bisher war. Das Ende der großen Bewegung und zugleich ihre Vollendung wird die neue Auferstehung Jesu sein»²³⁸.

Doch damit war die Frage nicht erledigt. Drews bereiste gerade im Jahre 1910 in einer Vortragstournee die Schweiz, und er kam dabei nach Bern und Zürich. Sein Zürcher Vortrag «Lebt Jesus, und in welchem Sinne?» wurde von der freigeistigen Vereinigung veranstaltet und vor allem auch in der Arbeiterpresse propagiert. Die theologische Fakultät hatte die ihr angehörenden Dozenten ersucht, dem Referat beizuwohnen und allenfalls in die Diskussion einzugreifen. Ragaz nahm an der Versammlung teil und ergriff nach dem Vortrag das Wort, obwohl er sich nicht recht wohl fühlte. «Ich war damals gerade besonders tief in jenem Zustand der Erschöpfung

²³⁵ NW 1910, IV, 97 und V, 134.

²³⁶ NW 1910, IV, 105.

²³⁷ NW 1910, IV, 106.

²³⁸ NW 1910, V, 136.

und Depression, bis zum physischen Unwohlsein²³⁹.» Es mag daran gelegen haben, daß man seine Äußerung «ganz bedeutend verbindlicher und aner-kennender²⁴⁰» als die der übrigen Diskussionsredner finden konnte. Den wissenschaftlichen Inhalt der Ausführungen von Drews billigte er nicht, er bewertete bloß die Tatsache positiv, daß man das historisierende Jesusbild der modernen Theologie anzugreifen wagte. So schrieb der Berichterstatter: «Immerhin hielt auch Ragaz an der geschichtlichen Erscheinung Jesu fest und suchte in einem längeren Votum, Jesum vor allem als sozialen Reformen den Zuhörern nahe zu bringen. Wir glauben, daß auch Ragaz Jesum nicht bloß nach seiner sozialen Seite hin zu würdigen wisse, aber es war schade, daß er es nicht selber an jenem Abend sagte . . . Eine gewisse Unsicherheit in der Position gegenüber Drews schien mir unverkennbar²⁴¹.»

Der Berichterstatter des «Kirchenblattes» hatte wohl recht gesehen; Ragaz hatte sein Votum trotz starker Schwäche abgegeben, weil er Drews Ansichten vor den vielen Arbeitern im Auditorium nicht unwidersprochen lassen wollte. Aber er hatte nachher den Eindruck des Versagens und litt schwer darunter, daß er sein Christuszeugnis nicht eindrücklicher hatte gestalten können. Er versuchte es nun auf andere Art nachzuholen. In der Dezembernummer der «Neuen Wege» nahm er sein Thema vom «Kampf um Jesus Christus» erneut auf; aber er beschränkte sich dieses Mal nicht mehr auf die Auseinandersetzung mit den exegetischen und historischen Fragen der Kontroverse, sondern er stellte neben die historische Erkenntnis Jesu die viel wichtigere Erkenntnis Christi im eigenen Leben, in der Nach-folge, in der Tat²⁴².

Ragaz gab zu, daß eine neue Auffassung von Christus sich in der Gegen-wart erst vorbereite, noch nicht da sei; er warnte vor «zu eiligen Festlegun-gen», aber er versuchte in seinen letzten Sätzen doch, die Richtung anzu-geben, in welcher man nach dem neuen Bild von Jesus suchen sollte. «Die Welt sehnt sich nach dem Antlitz Christi. Aber es soll nicht bloß ein ge-schichtlicher, ferner, sondern ein lebendiger und naher Christus sein, und nicht bloß ein ungewöhnlicher Mensch, sondern ein wirklicher *Christus*, der Gott und Mensch zusammenbringt . . . Jesus Christus wird erst recht das Zeichen der kommenden Zeit sein!²⁴³»

In diesem Versuch, seine Christologie zu kennzeichnen, ist zunächst die Scheu hervorzuheben, mit der er sich von den herkömmlichen orthodoxen und liberalen Auffassungen abgrenzte: es ging ihm um etwas ganz Neues. Ragaz war ausgegangen von der Botschaft vom Reiche Gottes; das Reich Gottes sollte in der Welt aufgebaut werden. Er hatte die Spuren des Reiches zunächst in der Gegenwart gefunden, ausgeprägt in den drei Bewegungen. Immer mehr hatte er sich aber gedrungen gefühlt, sich auch die früheren

²³⁹ «Mein Weg», Band I, S. 303 Anm.

²⁴⁰ «Kirchenblatt» 1910, Nr. 46, S. 183.

²⁴¹ Ebenda.

²⁴² NW 1910, XII, 365 ff.

²⁴³ NW 1910, XII, 377.

Epochen der Geschichte des Reiches Gottes anzuschauen; zuletzt mußte er sich über den Beginn der Heilsgeschichte klar werden, wo die Linien dieser Reich-Gottes-Bewegung ihren Anfang nahmen. So ergab sich sein Nachdenken über Jesus, und die Gestalt Jesu wurde ihm immer wichtiger für seine Auffassung vom Reich Gottes. Immer stärker wurde Ragaz aber mit seiner Gegenwartsreligion in die Bedrängnis geführt: das Reich Gottes ging zu langsam vorwärts; es zeigten sich Gegenmächte, die alle seine Bewegungen zu hemmen schienen. Das ließ seine Hoffnung nach anderen Stützen umsehen, als es die drei Bewegungen gewesen waren. Nun fing Ragaz an, von neuem über Jesus nachzudenken. War er wirklich nur der Geber sittlicher Anweisungen, nur das große Vorbild gewesen? Wenn seine Bewegung nicht eine philosophisch-abstrakte Lehre, sondern der Anfang einer lebendigen, dynamischen, historisch wirksamen Bewegung war, dann war Jesus nicht nur Vorbild und Gesetzgeber, dann war er Beweger, Anfänger einer Bewegung. Wenn Ragaz in der Gegenwart den lebendigen Gott hinter der Arbeiterbewegung wirken sah, so mußte er auch in jener Zeit, als die Botschaft vom Reich Gottes zum ersten Male in die Welt hineingesprochen worden war, den Punkt sehen, wo der lebendige Gott sich zum ersten Male in die Bewegungen der Weltgeschichte hineingelassen hatte. Jesus Christus wurde die erste Einbruchsstelle Gottes in die Geschichte der Menschheit. Damit war aber Jesus bereits Christus geworden, der Mensch Jesus die Einbruchsstelle des lebendigen Gottes; damit war der Gedanke der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus vollzogen, vollzogen als Folge der Botschaft vom Reiche Gottes.

Ragaz hatte diesen neuen Gedanken schon zwei Jahre früher angedeutet; seine Weihnachtsbetrachtung von 1908 ²⁴⁴ hatte mit den Worten begonnen: «Weihnachten naht und verkündigt die Botschaft, daß Gott unter den Menschen erschienen, Mensch geworden sei in Jesus von Nazareth, dem Christus. Das ist die echte Weihnachtsbotschaft.» Hier lag also im letzten Grunde die Ursache, warum Ragaz sich und der Arbeiterschaft den historischen Jesus nicht nehmen lassen wollte, warum er gegen Kalthoff und Drews in die Kampfarena trat: «Aus dem in die Welt einströmenden Leben Gottes wird das Gottesreich auf Erden ²⁴⁵.» Und dieses Hereinströmen hatte eben mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus angefangen. Ragaz' Lieblingsgedanke vom Hineinwirken Gottes in die Welt hatte seine dogmatische Fixierung in der Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo gefunden.

Warum sprach Ragaz aber diese grundlegend neue Erkenntnis nur am Rande seiner Verkündigung, fast verschämt, da und dort aus? Er wies verschiedene Male auf den Grund hin: er wollte aus seiner Erkenntnis um keinen Preis ein Wiederaufleben des Dogmas werden lassen. Der lebendige Gott sollte nicht in Dogmen, sondern in «greifbarer, sichtbarer, auch materieller Wirklichkeit» von der Menschheit ergriffen werden können. Als

²⁴⁴ «Die Menschwerdung Gottes», NW 1908, XII, 354.

²⁴⁵ Ebenda, S. 358.

in jenen Jahren einige führende Männer des Christlichen Studentenvereins zu ihm kamen, um ihn zu fragen, ob von den Mitgliedern das Bekenntnis zur Gottheit Christi verlangt werden solle oder nicht, antwortete er ihnen: «. . . daß ich persönlich an die Gottheit Christi glaube und mich dafür wohl auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen könnte, aber davon abrate, sie als dogmatisches Credo von im Werden begriffenen jungen Menschen zu verlangen²⁴⁶».

Diese dogmatische Entwicklung, deren Spuren wir hier nur sehr fragmentarisch in den Aufsätzen der «Neuen Wege» nachweisen können, hatte ihren vorläufigen Abschluß offensichtlich im Schlußartikel über den «Kampf um Jesus Christus», also im Dezember 1910, gefunden. Es ist ja bezeichnend, daß sich Ragaz zu seinem Christusbekenntnis, welches er von den Studenten nicht verlangt wissen wollte, nur durch die Notwendigkeit der apologetischen Auseinandersetzung vor der Arbeiterschaft hatte drängen lassen. Seine Wandlung wurde, so folgerichtig sie aus der inneren Entwicklung der Botschaft vom Reiche Gottes floß, von der kirchlichen Rechten und der kirchlichen Linken mit Verwunderung registriert; der positive «Kirchenfreund» schrieb im Januar 1911 über die «Neuen-Wege»-Artikel: «Wie nah kommt er (Ragaz) in diesem Bekenntnis unserer Auffassung von Jesus!» Ragaz erkannte selbst, daß er damit die letzten Brücken zum Freisinn abgebrochen hatte; auf dem Hauptkampfsplatz der kirchlichen Richtungen, in Basel, hielt er am 26. November 1910 einen Vortrag, in dem er das noch ausdrücklich betonte. Das Datum ist bezeichnend: es war kurz nach der mißlungenen Antwort an Drews und noch vor dem Erscheinen des dritten Artikels über den «Kampf um Jesus Christus». Ragaz sollte den Basler «Freunden der Neuen Wege» Auskunft geben über die Frage: «Was bedeutet uns Jesus Christus?»²⁴⁷ Nun stellte er sich zum ersten Male eindeutig auf die Seite des orthodoxen Christus-Dogmas. «Ich für meine Person glaube schon lange, daß diese positive Auffassung Jesu eine tiefere Wahrheit, ja überhaupt *die* Wahrheit enthalte. Vom Freisinn ausgehend, in ihm aufgewachsen, bin ich immer stärker zu dieser Ansicht hingedrängt worden, ganz von innen her²⁴⁸.» Aber er lehnte es ab, daß das Christusdogma zum kirchenpolitischen Schlagwort, zur Kampfparole gemacht werde. Am Freisinn gefiel ihm immer noch die Freiheit, die Ablehnung des Dogmenzwanges. Die liberalen Aussagen über Jesus genügen ihm nicht mehr: «Ihr religiöses Manko kann auf die Länge nicht verborgen bleiben. Wir vermissen in dieser freisinnigen Verkündigung gerade den Ton, nach dem die Seele am meisten lechzt, die Glut, nach der das religiöse Gemüt verlangt: das ‚Gott war in Christo!‘²⁴⁹» Sein eigenes neues Christusbild, welches über beide bisherigen Parteiparolen hinausführt, kennzeichnet Ra-

²⁴⁶ «Mein Weg», Band I, S. 302, Anm. 1.

²⁴⁷ Erschienen in «Unsere Kirche, worauf sie ruht und was sie soll». Herausgegeben von den Freunden der Neuen Wege, Basel 1911 (C II 13).

²⁴⁸ Ebenda, S. 7.

²⁴⁹ Ebenda, S. 11.

gag an der gleichen Stelle mit den Worten: «Der Christus, dessen Wahrheit uns allenthalben aufzuleuchten beginnt, ist nicht der positive und nicht der liberale Christus, sondern beides zusammen und doch mehr als beides; er ist der geschichtliche Jesus und zugleich der ewige Christus; er ist der Christus der einzelnen Seele und doch der der Menschheit; er ist der Führer zu einer Welt jenseits dieser irdischen Ordnungen, aber auch der, der den Himmel in die Erde hineinpflanzt. Dieser Christus ist zugleich auch der soziale Christus²⁵⁰.» Erst in dieser Äußerung ermessen wir die Weite des Weges, den Ragaz seit seiner Naumannschen Periode zurückgelegt hatte: von «Jesus dem Volksmann», dem Geber einzelner ethischer und sozialer Weisungen, bis zum menschgewordenen Gottessohn, der als «sozialer Christus» das Reich Gottes auch in die sozialen Zustände der Welt «hineinpflanzt», war der Weg seines Denkens durch eine entscheidende Vertiefung gegangen.

Diese Entwicklung wurde wohl aus der eigenen Substanz des sich langsam entfaltenden Gedankens vom Reiche Gottes möglich. Aber Ragaz gesteht an entscheidender Stelle, daß Christoph Blumhardt ihn auf diesem Wege bestärkt habe. «Es war die Auseinandersetzung mit Kalthoff und Drews, die mich besonders nach *rechts* trieb. Daneben gab mir Blumhardt Mut zur Bejahung des ‚Wunders‘²⁵¹.» Die entscheidende erste persönliche Begegnung mit Blumhardt, der Besuch Ragaz' in Boll, hat wohl im Sommer 1909, also ein Jahr vor den entscheidenden Äußerungen über Jesus Christus, stattgefunden²⁵². Was dieses Zusammentreffen für Ragaz bedeutete, kann nur der ermessen, der die Zeugnisse dieser Begegnung im Vorwort zum Blumhardtbuch und in «Mein Weg» liest. Und es ist sicher nicht ohne Bedeutung, daß jenes seltsame Erlebnis, das Ragaz erst in den letzten Lebensmonaten in der Autobiographie preisgegeben hat, jenes geheimnisvolle Schauen des «Jesus der Evangelien» in der Gestalt Blumhardts, gerade in jene Zeit der besonders intensiven Beschäftigung mit der christologischen Frage fiel. Es nimmt sich wie ein Epilog zum «Kampf um Jesus Christus» aus, daß Ragaz ein halbes Jahr nach seinen entscheidenden christologischen Äußerungen, im Sommer 1911, ein zweites Mal nach Boll reiste²⁵³ und dort

²⁵⁰ Ebenda, S. 32.

²⁵¹ Kurze Autobiographie «Meine geistige Entwicklung», siehe unten, Anhang, S. 244.

²⁵² Brief an Lisa Accola-Schaub vom 10. 8. 1909: «Soeben heimgekehrt von einer Reise nach Süddeutschland . . .»; kurze Autobiographie «Meine geistige Entwicklung»: «Zwei Einschnitte in meinem damaligen Leben will ich besonders hervorheben: einmal die persönliche Begegnung mit Blumhardt im Jahre 1909, die einen gewaltigen Eindruck auf mich machte, . . .». Vgl. auch «Mein Weg», Band II, S. 127, wo wohl ein Irrtum in der Datierung vorliegt: der Abschied von Basel erfolgte im *Oktober* 1908, der Sommer nachher kann also nur der Sommer 1909 sein, wie die oben angeführten Stellen nachweisen. – Entscheidend ist diese Datenfrage darum nicht, weil Ragaz schon jahrelang vorher durch eine Schülerin und Freundin Blumhardts, Bertha Imhoff, mit dem Denken von Bad Boll vertraut gemacht worden war.

²⁵³ Der Einladungsbrief Blumhardts an Ragaz, bis jetzt das einzige erhaltene Stück aus ihrem Briefwechsel, datiert vom 8. März 1911.

Blumhardt redet Ragaz als «Lieber, verehrter Herr Professor und Freund» an; Ragaz' Anrede lautete, wie Schwester Anna von Sprewitz wußte, «Verehrter Meister». Mitteilung von Herrn Pfarrer R. Lejeune, Zürich.

jene ihm besonders teure Vision hatte. Blumhardt blieb ihm zeitlebens eine jesuähnliche Gestalt; noch die Vorrede zum Blumhardtbuch von 1922 ²⁵⁴ zeigt mit ihrem deutlichen Anklang an Drews' Hauptwerk, wie bedeutsam die Begegnung mit Blumhardt für das Christusbild von Ragaz geworden ist: «Wir haben in diesem Manne das Bild Jesu und seines Lebens wieder lebendig werden sehen. Das ist uns eine unendlich wertvolle Hilfe gewesen in der Verwirrung jener Zeit. Wenn man in jenen Tagen Jesus in einen Mythennebel hüllte und gar seine Existenz bestritt, so besaßen wir an dem in Blumhardts Art und Wirken Geschauten eine sieghafte Bürgschaft der Realität Jesu und einen wunderbaren Kommentar zu den Evangelien. Was in Möttlingen und Bad Boll geschehen war, schloß uns das Neue Testament auf, besser als alle Gelehrsamkeit, die es ja meistens eher zuschließt. Wir standen in der Sonne über dem Nebel, worin Christentum und Theologie sich herumarbeiteten, und konnten warten, bis die Nebel sich verzogen hatten – wie sie sich denn auch verzogen haben – und die Bibel, Jesus, der lebendige Christus, das Reich Gottes, so wie Blumhardt sie geschaut und erlebt, in neuem Licht und neuer Wirklichkeit sich der Welt enthüllten ²⁵⁵.»

Abschließend darf man wohl die Behauptung wagen, daß Ragaz sein neues Christusbild zwar nicht von Blumhardt übernommen hat, aber daß er es seit den Begegnungen mit Blumhardt besonders lebendig und kraftvoll empfinden konnte. Durch das zunächst mittelbare und dann persönliche Zusammentreffen mit Blumhardt ist sein Denken über Jesus Christus bestärkt und gefördert, gewissermaßen konkretisiert worden.

9. Hoffen und Warten

In den gleichen Monaten, in denen Ragaz den inneren Kampf um sein neues Christusbild durchzustehen hatte, kam es in der Frage des Kairos zu einem merkwürdigen Zusammenstoß innerhalb der religiös-sozialen Bewegung. Es war im Juni 1910 in Besançon, auf dem ersten internationalen Kongreß religiöser Sozialisten ²⁵⁶. Der Initiant der Zusammenkunft, der Genfer Großrat A. de Morsier, hatte in einem «Aufruf an die Christen» Thesen aufgestellt, welche als Grundlage für ein Aktionsprogramm der religiös-sozialen Internationale dienen sollten. Als man zur Besprechung derjenigen Punkte kam, welche sich mit der genossenschaftlichen Organisation der Wirtschaft befaßten, gingen die Meinungen der Anwesenden so weit auseinander, daß die Einigung auf ein gemeinsames Aktionsprogramm überhaupt gefährdet schien. «Diese Sachlage gab Kutter Anlaß, das Wort zu ergreifen, und unter großer Spannung des Kongresses auseinanderzusetzen, daß es heute noch gar nicht Zeit sei, sich im Namen des Christen-

²⁵⁴ «Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!» Zürich 1922 (A I 25).

²⁵⁵ Ebenda, S. 11 und 12.

²⁵⁶ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 144.

tums in die Einzelfragen des sozialen Lebens einzulassen, daß es vielmehr gelte, zuerst jene Gotteskraft zu gewinnen, von der aus alle diese Dinge sich von selbst machten und alle Probleme ihre Lösung fänden ²⁵⁷.»

Sogleich aber betrat Ragaz die Rednertribüne und holte zu einer Entgegnung aus. «Ich frage: wann wird dann die Zeit gekommen sein? Und wer wird es uns sagen? Wer hat dafür den untrüglichen Prüfstein? . . . Wenn wir das starke Gefühl haben, daß wir handeln müssen, dann ist die Zeit da. Und daß dieses Gefühl heute in den Herzen überall mächtig lebt, das ist doch offenkundig. Die religiös-soziale Bewegung in der ganzen Christenheit ist auch ein Beweis dafür. Wenn wir jetzt zögern wollten, so liefen wir Gefahr, ob unserer willkürlichen Taktik Gottes Stunde zu versäumen ²⁵⁸.»

In dieser Rede und Gegenrede kam eine Verschiedenheit der Ansichten zwischen den beiden Führern der deutschschweizerischen religiös-sozialen Bewegung zum Ausdruck, die, vorher nur in gelegentlichen Äußerungen faßbar, schon seit einigen Jahren spürbar war.

Kutter und Ragaz hatten einander schon bald nach dem Erscheinen von «Sie müssen!» kennen gelernt; nach jenem Referat, das Ragaz über das aufsehererregende Buch gehalten hatte ²⁵⁹, war Kutter nach Basel gefahren und hatte den persönlichen Kontakt mit ihm aufgenommen ²⁶⁰. Eine erste Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Freunden – denn das sind sie nach dem Zeugnis von Vertrauten damals wirklich gewesen – ergab sich bald nach der ersten religiös-sozialen Konferenz. Es ging darum, ob man mit den weiteren Konferenzen vor allem die Kirche ansprechen wollte und also auf weitere Publizität verzichten und nur Pfarrer einladen sollte. Das war Kutters Ansicht. Oder sollte man auch Laien einladen und damit auch einen neuen Kreis von Menschen an den Problemen interessieren, wie Ragaz es vorschlug? «Sogar einige Laien will K. dulden . . . ²⁶¹», schreibt Ragaz kurz vor der zweiten Konferenz. Kutter warf Ragaz und seiner Strömung vor, sie wollten die religiöse Grundlage der Bewegung zu stark ins Politische wenden und dadurch profanieren; Ragaz empfand bei der Kutterschen Auffassung die Gefahr, daß sie die Bewegung «in ein Konventikel auflösen» werde ²⁶². Man hat gelegentlich den Unterschied zwischen den beiden Strömungen in der religiös-sozialen Bewegung mit den Begriffen «Quietismus» (für Kutter) und «Aktivismus» (für Ragaz) erfassen wollen. Diese Formeln halten aber einer genaueren Prüfung nicht stand. Kutter war kein Quietist; seine Ablehnung eines bloß «innerlichen Christentums», sein Wille zum Vorwärtsgen, seine ganze prophetische Dynamik verbieten es, ihn damit

²⁵⁷ NW 1910, VII, 221. Die Schilderung stammt aus dem Konferenzbericht von Ragaz; der Wortlaut von Kutters Ausführungen ist leider nicht aufzufinden.

²⁵⁸ NW 1910, VIII, 247.

²⁵⁹ Vgl. oben, Kapitel 2, S. 105.

²⁶⁰ Mitteilung von Herrn Pfarrer O. Pfister †, Zürich.

²⁶¹ Ragaz an Schmiedel, 21. 4. 1908.

²⁶² Ragaz an den Bruder Rageth, 29. 3. 1913.

abzutun. Man muß vielmehr die zwei ganz verschiedenen Formen des Aktivismus untersuchen, welche Kutter und Ragaz vertraten, um zu merken, daß beide den Kairos verkündigten und nur in seiner Anwendung auseinandergingen. Die scharfen Auseinandersetzungen zwischen Kutter und Ragaz ergaben sich immer an jenen Punkten, wo es sich darum handelte, ob man eine Aufgabe an die Hand nehmen sollte, die außerhalb des kirchlichen Bezirkes lag. Eine solche Entscheidung war es, wenn man zu den Konferenzen auch Laien einladen wollte. Um die gleiche Fragestellung handelte es sich ja auch in Besançon: sollte man sich aus dem Rahmen der innerkirchlichen Verkündigung hinaus auf das Feld der sozialen Programmatik begeben? Ein drittes Mal stellte sich später die gleiche Frage, als Ragaz sich nach dem Zürcher Generalstreik von 1912 auf die Seite der Arbeiter stellte, während Kutter dadurch die ganze innerkirchliche Arbeit der Bewegung für gefährdet hielt ²⁶³. Die tiefste Verschiedenheit der Auffassungen bestand also nicht in der Frage, *ob* man etwas tun wolle, sondern in der Frage, *wo* man sich betätigen wolle. Kutter hielt die Zeit für ein Eingreifen in die sozialen Kontroversen noch nicht für gekommen, weil er zuerst die Kirche erneuern wollte. «Es muß eine gründliche Erneuerung des christlichen Wesens stattfinden, wir müssen, bevor wir die Welt dazu ermahnen, vor allem selbst zurückkehren zum lebendigen Gott ²⁶⁴.» Die Neubesinnung der Kirche stand ihm also im Vordergrund. Denn die Kirche ruhte für Kutter «auf dem Fundamente der Wahrheit, und Gott bleibt ihr treu trotz ihrer Sünde ²⁶⁵». Es liegt auf der Hand, daß diese Kirchenauffassung sich wesentlich von der Ragaz' unterschied; es klingt bei Kutter sicher ein Unterton der orthodoxen Kirchenlehre weiter, während Ragaz mit seiner Auffassung von den Kirchen als «Vereinen zur Pflege religiöser Erkenntnis und Gemeinschaft ²⁶⁶» vom Liberalismus geprägt war. Während also Ragaz der Kirche nur «vorläufig» treu blieb, setzte Kutter seine Hoffnung doch letztlich auf eine Erneuerung der Kirche. Die verschiedenen Meinungen über Aktion und Abwarten bezogen sich also nur auf die Haltung zu den Problemen der Welt. Nur in dieser Beziehung wollte sich Kutter zurückhalten, um sich ganz der Predigt, der Verkündigung des Kairos, zu widmen. «Nur nicht vor der Zeit in Ungeduld realisieren wollen, was erst zu seiner Zeit aufgehen will. Gottes Schöpfungen wachsen organisch, ihren eigenen Gesetzen gehorchend, empor ²⁶⁷.»

Kutter ging mit Ragaz einig in der Verkündigung des Kairos. «Wir leben sozusagen in Jesuszeiten! ²⁶⁸»; aber er hatte doch die Möglichkeit der Dauer eher als Ragaz im Auge. Eigentlich apokalyptische Äußerungen findet man bei ihm selten. Im tiefsten Grunde lag also der Unterschied zwischen

²⁶³ Siehe unten, Kapitel 3, S. 189 f.

²⁶⁴ Kutter, «Die Revolution des Christentums». 3. Auflage. Jena 1912, S. 228.

²⁶⁵ Kutter, «Die Kirche». Predigt vom 2. 1. 1911. Zürich 1911, S. 15.

²⁶⁶ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 162.

²⁶⁷ Kutter, «Wir Pfarrer». Leipzig 1907, S. 99.

²⁶⁸ Ebenda, S. 66.

den beiden Denkern wohl in der Art ihrer Eschatologie. Ragaz konnte die Kirche weniger ernst nehmen und konnte mit den Leuten der «Welt» zusammenarbeiten, ohne sich stark um die Kirche zu kümmern, weil die Kirche für ihn eine zwar ganz nützliche Organisation, aber doch nur eine Organisation des «Inzwischen» war, die als Notinstitution keine großen Probleme aufwarf. Für Kutter liefen die Linien des Kommenden nicht so nahe zusammen; die Kirche und überhaupt die Zeit des «Inzwischen» bekamen dadurch ein größeres Gewicht. Dieser Gegensatz zeigte sich in Besançon besonders deutlich, als Kutter sagte: «Die Zeit ist noch nicht da!» und Ragaz protestierte: Gottes Stunde sei gekommen und dürfe nicht versäumt werden.

Das Problem der Erwartung stellte sich aber für Ragaz nicht nur in der Auseinandersetzung mit Kutter. Es drängte sich auch sonst immer stärker auf, je langsamer sich das Vorwärtsdringen der drei Bewegungen vollzog. Es fehlte auch nicht an Stimmen, die die Religiös-Sozialen darauf aufmerksam machten, wie schwer es sei, jahrelang den Kairos zu verkündigen. Paul Wernle meldete sich zum Worte und setzte sich in einem Artikel im «Kirchenblatt» mit der Hoffnungsfreudigkeit der jungen Bewegung auseinander. Er warnte sie vor der Gefahr des Chiliasmus: «Die Arbeiterbewegung ist wohl eines der wichtigsten Ereignisse in der Gottesgeschichte; . . . aber das Reich Gottes wird sie uns nicht bringen²⁶⁹.» Die «enthusiastische Deutung der Gegenwart» gefiel Wernle nicht; er sprach von einem «Hereinfallen auf politische und literarische Augenblicksereignisse als Symptome dafür, daß gerade jetzt Gott sich offenbart». Es ist unverkennbar, daß Wernle damit vor allem Ragaz im Auge hatte, der ihm unter den führenden Religiös-Sozialen ja am nächsten stand.

Von zwei Seiten also sah sich Ragaz wegen seiner Hoffnung angegriffen, von Kutter und von Wernle her. Das führte ihn dazu, sich mit diesen Einwendungen in einer Reihe von Artikeln prinzipiell auseinanderzusetzen, die in den ersten Monaten des Jahres 1911 publiziert wurden; diese Zeugnisse erhalten ein besonderes Gewicht durch die Tatsache, daß sie die ersten Äußerungen waren, die Ragaz nach seiner oben beschriebenen Wandlung zum neuen Christusbild ausgehen ließ. Es handelt sich um die Aufsätze «Neujahrsgedanken zur Lage» (Januar 1911), «Hoffen und Warten» (Februar) und «Woran es liegt» (März). Der zweite von ihnen, eine kurze Andacht, antwortet offensichtlich gerade auf die im Januar erschienenen Worte Wernles. Dort heißt es: «Wir haben in der Religion wieder hoffen gelernt, und zwar nicht nur auf ein Jenseits . . ., sondern auch für diese Erde . . . Aber freilich kommen damit auch Schmerzen, die man vorher nicht kannte oder doch nicht im gleichen Maße. Hoffnung ist mit Enttäuschung verbunden, Enthusiasmus kann zur Schwärmerei werden, gespannte Erwartung in Ungeduld umschlagen. Schon kommen Warnungen. Man erinnert an die Wiedertäufer, an das Urchristentum sogar, dessen Hoffnung, wie man meint, mit teilweiser Enttäuschung endete²⁷⁰.» Ragaz ant-

²⁶⁹ «Kirchenblatt» 1911, Nr. 2.

²⁷⁰ «Hoffen und Warten», NW 1911, II, 75 f.

wortete auf diese Warnungen, indem er sie ernst nahm. Er sah die Fragestellung, denn sie war seine eigene; auch *seine* Hoffnung hatte die Enttäuschung kennen gelernt. Er empfand das Dunkel der Zeit gerade um die Jahreswende von 1910 auf 1911 offenbar besonders stark: «Wenn man das moderne großstädtische Wesen beobachtet und einigermaßen offene Augen hat, dann muß man oft ob dem Meer von Schmutz und Verderbnis, das von allen Seiten her auf uns zuwogt, fast an den Menschen verzagen. Gewiß sind ja Gegenbewegungen im Gange, aber sie scheinen uns oft fast ohnmächtig. Es ist, als ob Heere von Dämonen losgelassen wären²⁷¹.» Der Neujahrsartikel, in dem er wieder einmal versucht hatte, festzustellen, wie weit es mit dem Reiche Gottes in der Gegenwart stehe, hatte konstatieren müssen, «daß die Krisis größer ist, als wir glaubten²⁷²».

Die Antwort, die Ragaz auf die Frage der Verzögerung zu geben mußte, stand durchaus noch im Zeichen des Reiches Gottes. Er deutete die Langsamkeit der Entwicklung mit dem Hinweis, die Krise sei darum größer, weil offenbar nachher eine um so größere Offenbarung des Reiches Gottes bevorstehe. «Gottes Gedanken sind wohl wieder größer als die unsrigen . . . Es soll wohl *gründliche* Arbeit getan werden . . . Darum sollten wir nicht erschrecken, wenn die Stürme so heftig und unsere Leiden so groß werden – es sind die notwendigen Geburtswehen einer neuen Offenbarungszeit, es sind Stürme, Erdbeben und Feuerflammen, die vor Gott hergehen²⁷³.» Aber es war doch offenbar nicht ganz leicht, in diesen Stürmen den Glauben an die nachher sicher kommende neue Offenbarung festzuhalten. Ragaz hatte doch bisher immer das Bedürfnis gehabt, seine Vorausschau durch den Nachweis einer Aufwärtsbewegung in der Gegenwart zu stützen. Wie konnte er jetzt das Kommen einer neuen Offenbarungszeit verkünden, wenn die Krise immer größer wurde? Gerade in der Beantwortung dieser Frage zeigte es sich, wie wichtig das neue Christusverständnis war, das sich in den Kämpfen der vorangegangenen Monate in ihm gebildet hatte. In seinem Artikel «Woran es liegt» schrieb er nun: «Das Harren auf Gott ist etwas, das wir besonders von dem alten Bunde her kennen. Die Propheten und Psalmisten sind uns seine Vorbilder. Aber wir leben im neuen Bunde. Inzwischen ist Jesus Christus gekommen . . . In ihm ist die Herrlichkeit des Reiches schon da. Darum ist unser Harren doch ein anderes, als das der Menschen vor ihm. Es ist ihm etwas von seiner Angst und Unruhe genommen. Es geht mehr auf die Entfaltung einer schon erschienenen Wahrheit als auf das Kommen dieser Wahrheit selbst . . . Von dem Lichte Christi her wird das Warten hell und still²⁷⁴.»

Damit hatte Ragaz eine wesentliche Änderung in seinem eschatologischen Denken vollzogen. Hatte er seine Hoffnung bisher auf die Zeichen

²⁷¹ «Neujahrsgedanken zur Lage», NW 1911, I, 4.

²⁷² Ebenda.

²⁷³ Ebenda, S. 7.

²⁷⁴ «Hoffen und Warten», NW 1911, II, 77.

der Zeit begründet, in denen er den lebendigen Gott am Werke sah, so gründete er sie nun, von der Unsicherheit der Parusieverzögerung bedrängt, auf die Tatsache, daß in Jesus Christus «die Herrlichkeit des Reiches schon da» sei.

Diese neue Form der Zukunftshoffnung drängte sich ihm auch darum auf, weil er in seinen zwei großen Versuchen in jener Zeit etwas wie einen Mißerfolg zu spüren vermeinte. Die Kirche und das Schweizervolk, die er mit seiner Kairos-Verkündigung vor allem aufgerufen hatte, schienen sich der neuen Kunde nur ganz wenig zu öffnen. Da drängte sich ihm das Wort auf: «Und ihr habt nicht gewollt!» (Matth. 23, 37). Ragaz setzte es als Motto über den Artikel «Woran es liegt»²⁷⁵. «Wer von einer großen Wahrheit ergriffen ist, einer Wahrheit, die ihn selig macht, der möchte sie Andern bringen als schönstes Geschenk, . . . er kann sich nicht denken, daß die Menschen sie zurückzuweisen vermöchten . . . Eins aber überrascht ihn, macht ihn staunen; daß nämlich die Menschen sich gar nicht auf seine Wahrheit einlassen, . . . daß man, vielleicht nach einer gewissen Aufmerksamkeit, ja Erregung, weiter geht, als ob nichts geschehen wäre – bis er begreift, was das heißen will, nämlich: Wir wollen nicht!»²⁷⁶ Auch auf diese schwerste Frage, wie sich das gottfeindliche Wollen überwinden ließ, konnte nun Ragaz eine Antwort geben: «Was ist zu tun, wenn der Kampf des Geistes bis zu diesem Punkt gekommen ist? . . . Jetzt heißt es zuerst: *warten*, die Wahrheit wirken lassen, die Seelen mit ihr allein lassen . . . Aber wenn auch das nichts hilft, wenn die Dinge zur Entscheidung drängen? Was dann? Ja, dann kommt eben das *Kreuz*. Es ist der Sieg auch über diesen schwersten der Widerstände . . . Durch das Kreuz hat Jesus den Widerstand des verstockten Willens gebrochen; das Kreuz ist auch der einzige Weg, der endgültig weiter führt, wo *wir* im Kampfe für die Wahrheit auf dieses letzte, stärkste Bollwerk gestoßen sind: den Selbsterhaltungswillen des natürlichen Ichs»²⁷⁷.

Ragaz hatte das Problem der Dauer nicht dadurch gelöst, daß er auf seine Hoffnung verzichtete; die Erwartung war im Gegenteil fast noch gestiegen und hatte ein größeres Objekt bekommen. Aber seine Hoffnung hatte ein anderes Gesicht erhalten: er erwartete nicht mehr so selbstverständlich eine Aufwärtsentwicklung, sondern er sah, daß der Sieg des Reiches Gottes nur durch eine tiefe Krisis hindurch zu erreichen war. «Es hat den Anschein, als ob die Mächte des Göttlichen und des Widergöttlichen sich immer deutlicher voneinander aussondern und in immer mächtigeren Formen einander gegenüber treten sollten, wobei es mir zunächst vorkommt, als ob das Widergöttliche im Vorsprung sei. Gewaltige Gerichte und Katastrophen mögen uns bevorstehen. Die Bilder der Offenbarung Johannis bekommen neues Leben und neue Wahrheit. Große Entscheidungen mögen uns oder unsern Kindern aufbehalten sein. In ihnen wird Gott den Menschen wieder näher treten . . . Und das ist ja gewiß, daß der Gott, dessen Wahrheit uns in Jesus Christus erschienen ist, . . . das letzte Wort

²⁷⁵ NW 1911, III, 90.

²⁷⁶ Ebenda, S. 91.

²⁷⁷ «Woran es liegt», NW 1911, III, 92f.

behalten wird²⁷⁸.» Auf diesem schweren Wege sah Ragaz die Möglichkeit, daß Gott die Menschen als Mitarbeiter brauchte. «Es ist seine Ordnung, daß er ohne menschliche Mitarbeit seine Gedanken mit den Menschen nicht ausführen will und kann²⁷⁹.» Diese Mitarbeit bestand aber nicht nur im Handeln und Organisieren, sondern vor allem in der Bereitschaft zum Leiden.

10. Abkehr vom Bürgertum im Zürcher Generalstreik von 1912

Nachfolge und Leiden hatte Ragaz zu Anfang des Jahres 1911 als Mittel zur Förderung des Reiches Gottes bezeichnet. Ein Jahr später nahm er in seinem Neujahrsartikel den gleichen Ton wieder auf. «Es ist uns nicht eine Freude, kämpfen zu müssen. Wir hofften, es werde möglich sein, die Vorwärtstrebenden in Frieden um neue, große Ziele zu sammeln. Es war uns eine liebe Hoffnung, aber da dies scheint nicht sein soll, so sei uns der Kampf auch begrüßt! Bessere als wir, die auch den Frieden lieber gehabt hätten, haben kämpfen müssen ohne Ruh' und Rast. Es kommt schließlich nicht darauf an, ob wir Frieden haben oder Kampf, sondern daß wir ganze Menschen seien und unsere Seele retten in den herannahenden Stürmen und den Versuchungen großer, schwerer Zeit²⁸⁰.»

Ragaz hatte Grund, im Januar 1912 solche Worte zu schreiben. In der gleichen Nummer mußte er anzeigen, daß Rudolf Liechtenhan aus der Redaktion der «Neuen Wege» austrat, nachdem schon zwei Jahre früher, am Anfang des vierten Jahrgangs, Pfarrer Benedikt Hartmann sich zurückgezogen hatte. Bei Hartmann wohl bedeutend mehr als bei Liechtenhan bedeutete dieser Rücktritt Unzufriedenheit mit der Linie der Zeitschrift. Anstatt einer schweizerischen «Christlichen Welt» war sie nun doch das Organ einer bestimmten Bewegung geworden und hatte darauf verzichtet, ein allgemeiner Spiegel des evangelischen Lebens in der Schweiz zu sein. Liechtenhan war bereit, diesen Weg mitzugehen; er war ja immerhin Präsident der «losen» religiös-sozialen Vereinigung. Aber Hartmann war, wenn auch in Frieden, von seinen Freunden geschieden, weil er die nun eindeutige verfolgte Linie nicht mitmachen konnte. «Ich kann nicht recht den Glauben finden, daß meine Art für das Blatt paßt», meinte Hartmann. «Ich respektiere die Arbeit der ‚NW‘ voll und ganz und lasse mich auch gern durch sie belehren, aber sie beschreiten mir zu sehr *einen* Weg . . . Im Grunde stehe ich immer noch in der Auseinandersetzung mit dem Socialismus. Mein Ideal ist aber heute noch die Synthese von Socialismus und Bürgerthum. In diesem Stücke bin ich Naumanns Schüler geblieben²⁸¹.»

Auch Wernle und Dr. A. Barth erschienen nur noch selten unter den Mitarbeitern; die Entwicklung der «Neuen Wege» zum religiös-sozialen

²⁷⁸ «Neujahrsgedanken zur Lage», NW 1911, I, 8–9.

²⁷⁹ Ebenda, S. 9.

²⁸⁰ NW 1912, I, 5.

²⁸¹ Hartmann an Ragaz, 6. 3. 1912.

Blatt wurde vom Kreis um Wernle nicht gebilligt. Ragaz war also auf kirchlich-theologischem Gebiet bereits von den «modernen Theologen», die ihm bisher einen gewissen Rückhalt gegeben hatten, isoliert, bevor er nun auch in politischen Fragen, halb unbewußt und halb mit klarer Erkenntnis, in die Einsamkeit ging.

In Zürich spielte sich im Sommer 1912 ein großer Arbeitskonflikt ab. Seit einigen Wochen schon hatten die Schlosser und Maler gestreikt, um eine halbe Stunde Arbeitszeitverkürzung im Tag zu erkämpfen. Die Hitze des Konfliktes wurde dadurch vergrößert, daß die Unternehmer Streikbrecher aus dem Ausland kommen ließen und daß der Zürcher Kantonsrat beschlossen hatte, die Regierung solle «zum Schutze der Rechtsordnung von allen Mitteln des Staates Gebrauch machen²⁸²». So verlangte denn der Regierungsrat des Kantons Zürich von der Gemeindebehörde der Stadt, dem Stadtrat, «in ultimativer Form», daß ein Verbot des Streikpostenstehens für die Stadt Zürich erlassen werde²⁸³. Die Delegiertenversammlung der Arbeiterunion Zürich beantragte darauf am 9. Juli den ihr angeschlossenen Gewerkschaften und Verbänden, zum Protest einen eintägigen Generalstreik durchzuführen. Am 11. Juli wurde mit überwältigendem Mehr der Streikbeschluß gefaßt; etwa 20 000 Arbeiter befolgten ihn am Freitag, dem 12. Juli 1912, dem «roten Freitag²⁸⁴». Die Demonstration verlief ohne Zwischenfälle; um die Mittagszeit des Streiktages beschlossen die Unternehmervverbände, den Streikenden an den zwei dem Streiktag folgenden Arbeitstagen den Zutritt zu den Arbeitsplätzen zu verwehren, den Streik also durch eine Aussperrung zu beantworten. Der Regierungsrat befürchtete hierauf Zwischenfälle; er berief auf den Samstag drei Infanteriebataillone aus bäuerlichen Gegenden in die Zürcher Kaserne unter die Waffen und verbot das Streikpostenstehen sowie alle Demonstrationsumzüge und Versammlungen im Freien. Am zweiten Aussperrungstag wurde das Volkshaus in Zürich-Außersihl militärisch besetzt.

Ragaz hatte den Streik mit lebhaftem Interesse verfolgt. Er billigte den Streikbeschluß nicht; obwohl er nicht prinzipieller Gegner von Streiks war, wollte er dieses Mittel doch nur als ultima ratio angewandt sehen. Im vorliegenden Fall fand er, dieser Extremfall sei nicht eingetreten. «In einer Stadt, wo die Sozialdemokratie nächstens die Mehrheit besitzen wird, gibt es andere Mittel, solchem Unrecht zu begegnen²⁸⁵.»

Am 12. Juli ging Ragaz durch die Straßen der Stadt und schaute sich den Streik an. Die Disziplin, mit der er trotz seiner Größe durchgeführt wurde, machte ihm einen tiefen Eindruck. Ihm imponierte die Tatsache,

²⁸² «Neue Zürcher Zeitung», 9. 7. 1912.

²⁸³ Ebenda, 11. 7. 1912.

²⁸⁴ Darstellung der Vorgänge bei E. Weckerle, «Herman Greulich», S. 292; Heeb, «Geschichte des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes», S. 114.

²⁸⁵ NW 1912, VIII, 292. Die «Neue Zürcher Zeitung» berichtete am 11. Juli, Herman Greulich und der welsche Arbeitersekretär Jean Sigg hätten, «wie verlautet», den Streikbeschluß auch nicht gebilligt.

daß es der Streikleitung gelang, alkoholische Exzesse zu verhüten; in der würdigen und zuchtvollen Haltung der Arbeiter sah er den Ausdruck eines ethischen Ideals, das diese Massen bewegte. «Wir (haben) ein *Wunder* erlebt. Vor der Macht des sittlichen Gedankens, der die Arbeiterbewegung trägt, sind alle Dämonen verschwunden. Ja, ein hohes Wunder ist es: *der Geist einer sittlich gebundenen Freiheit hat die Massen ergriffen* ²⁸⁶.» Er genoß den Anblick der friedlich in der Bahnhofstraße spazierenden Arbeiter, das sonntägliche Bild der Straßen in Außersicht als Zukunftsvision, als Prophezeiung einer Zeit, «wo die *Arbeit* gilt und nicht das *Geld*. Etwas vom Glück und Stolz dieser Zukunft lag auf den Gesichtern der Arbeiter, die mir begegneten. Ich freute mich für sie dieses Tages. Es war mir, als ob wir schon die Morgenluft jenes anderen Tages atmeten, wo die Arbeiter *frei* und das Proletariat zu Ende sein wird. Glückliche und gehoben wie schon lange nicht mehr ging ich nach Hause ²⁸⁷.»

Am 14. Juli bekam er dann «abends gegen 10 Uhr» Kenntnis von der militärischen Besetzung des Volkshauses. Er ging sofort hin. «Dort habe ich das zweite, größere Erlebnis jener Tage gehabt, ein Erlebnis so schmerzlicher Art, wie ich in Bezug auf die Dinge des öffentlichen Lebens noch nie eins gehabt habe.» Er stand mitten in der «unheimlich stillen Menge», eine «heiße Flut von Zorn» überlief ihn. «Über dieser Stille schwebte der Dämon des Bürgerkrieges. Diese Tat des Bürgertums wird böse Folgen haben. Wenn Tausende von Arbeitern, die bisher keine Antimilitaristen waren, künftig keine Uniform mehr ansehen mögen, dann soll man sich nicht wundern. Auch ich habe mir darüber aufs Neue meine Gedanken gemacht. In mir ist an jenem Abend etwas gestorben: nämlich aller Stolz auf die Schweizer Freiheit und die Mission der Schweiz. An meinem Schmerze habe ich ermaßen, wie groß er trotz aller Enttäuschungen doch noch gewesen war ²⁸⁸.»

Das war das persönliche Erlebnis von Ragaz am «roten Freitag». In den «Neuen Wegen» mußte er davon Zeugnis ablegen. Er tat es in einem Artikel, der zusammen mit Äußerungen eines ungenannten Arbeiters und Pfarrer Tischhausers in der Augustnummer der Zeitschrift erschien. Ragaz gab in seinem Beitrag nicht nur das Tatsachenmaterial und den persönlichen Eindruck wieder; er stellte – wie man das von ihm wohl auch erwartete – das Ereignis in weiteste Zusammenhänge hinein. Am stärksten klang der Ton des enttäuschten Schweizerstolzes. Ragaz betonte hier zum ersten Male, daß die Volksgemeinschaft offensichtlich unheilbar in Klassen zerrissen sei, daß die Schweiz ihren Kairos nicht ergriffen habe. «Dieses Zusammenwirken von Kapital, Militär, Patriotismus gegen die Arbeiterschaft – so mußte das Ganze sich notwendig darstellen – erschien als Bankerott des schweizerischen Staatsgedankens. *Das* kann man auch anderwärts. Wenn wir darüber tief unglücklich waren, so sind wir darin vielleicht bessere Schweizer

²⁸⁶ NW 1912, VIII, 293.

²⁸⁷ NW 1912, VIII, 294.

²⁸⁸ NW 1912, VIII, 295.

gewesen als die, denen es natürlich vorkam²⁸⁹.» Wenn das Fiasko des einheitlichen Volksempfindens zugegeben werden mußte, wenn die Trennung des einen nationalen Körpers in die Klassen so augenscheinlich Tatsache war, dann war es für Ragaz klar, auf welche Seite er gehörte. Er stieg an jenem Abend nicht nur aus Neugierde vom noblen Zürichberg ins Außer-sihl-Quartier hinunter, sondern er tat es, in seiner typischen Liebe zum Symbol, um sich mit der Arbeitermasse zu solidarisieren und mit ihr zusammen den Druck der aufziehenden Truppen zu empfinden. Damit vollzog sich ein entscheidender Schritt auf dem Wege, der den Churer Kadettenoffizier und Waffenplatzprediger zum Antimilitarismus führte.

Die Ereignisse des Zürcher Generalstreiks wurden aber noch in einer anderen Beziehung zeichenhaft für Ragaz. Er hatte den Eindruck, das Bürgertum in seinem Klassencharakter schonungslos deutlich erkannt zu haben. Er sah die sittliche Entrüstung der bürgerlichen Blätter über die «Revolution», die sich in Zürich abgespielt hatte. «Daß der Kampf des *organisierten* Arbeiters ein *Freiheitskampf* ist, davon ahnen diese heutigen Schweizer nichts²⁹⁰.» Ein Volk wie das der schweizerischen Eidgenossen hätte doch Verständnis für eine moderne Freiheitsbewegung haben sollen. Statt dessen behandle man die Arbeiterschaft als Helotenklasse. «Meine Herrschaften», redete Ragaz die bürgerlichen Schweizer an, «eure sittliche Empörung kann uns gar wenig ehrwürdig sein! Viel ehrwürdiger ist uns die Empörung gegen eine Gesellschaftsordnung, deren Herrscher nun einmal der Mammon ist, man mag dagegen sagen, was man will. Die soziale Revolution ist ein Stück Verwirklichung des Programms, das da lautet: ‚Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!‘ In *dieser* Revolution wohnt die sittliche und religiöse Wahrheit²⁹¹.» Ragaz sprach im Schmerz: das Bild vom Schweizervolk, das die Calvenpredigten gezeichnet hatten, war endgültig zerfallen. «Was die Sozialdemokratie von unserem Staat, unserm Recht, unsrer Moral gesagt hat, nämlich daß sie Klasseneinrichtungen seien, das hat eine überraschende Bestätigung gefunden. Auch das Wort von der *„einen“* reaktionären Masse, die der sozialistischen Arbeiterschaft gegenüberstehe, hat eine erschreckend völlige Geltung bekommen. Es stehen sich heute zwei Welten gegenüber. Sie befinden sich im Kriegszustand²⁹².»

So hat das Erlebnis des Streiks für das Klassendenken und das nationale Denken von Ragaz eine entscheidende Rolle gespielt. Es bestimmte aber auch seine Haltung zur Kirche. «Wenn ein *religiöses Verpflichtungsgefühl* vorhanden wäre, . . . dann wäre wohl auch der Generalstreik nicht entstanden. Unsere heutige Lage ist ein Fiasko unserer Kirchen und unseres Christentums. Unsere Gesellschaft ist bis ins Innerste verstimmt, vermutlich, weil sie *gottlos* geworden ist – womit nicht theoretischer, sondern praktischer Atheismus gemeint ist. Die Bajonette und scharfen Patronen, die die Ord-

²⁸⁹ NW 1912, IX, 364.

²⁹⁰ NW 1912, VIII, 298.

²⁹¹ Ebenda, S. 298/99.

²⁹² Ebenda, S. 300.

nung in Zürich herstellen sollten, bedeuten Bankrott, namentlich religiösen Bankrott ²⁹³.»

Der Aufsatz über den Zürcher Generalstreik wurde wohl das berühmteste Schriftstück, das Ragaz je verfaßt hatte. Schon gleich nach seinem Erscheinen brachte der sozialdemokratische «Grütli» große Auszüge daraus als Leitartikel ²⁹⁴. Die Geschäftsleitung der Sozialdemokratischen Partei des Kantons Zürich entschloß sich darauf, die «ausgezeichnete Arbeit über den Generalstreik» als Flugblatt zu drucken und in einer Auflage von 100 000 Exemplaren zu verbreiten. «Seine (Ragazens) Darstellung ist außerordentlich geeignet, die wüste Hetze gegen die Arbeiterschaft und die reaktionäre Hetze unserer Gegner zu durchkreuzen und zunichte zu machen. Die Geschäftsleitung verspricht sich einen großen agitatorischen Erfolg, wenn diese Arbeit den weitesten Volkskreisen zur Kenntnis gebracht wird . . . Parteigenossen! Feinde ringsum, das ist die Situation des Tages; von allen Seiten verlassen, von allen Seiten angegriffen, muß sich die Arbeiterschaft ihrer Gegner selber erwehren, eingedenk des Wortes: ‚Allein ist der Starke mächtig‘! ²⁹⁵» Ragaz, den Fritz Platten im Namen der Geschäftsleitung um die Druckerlaubnis bitten sollte, war gerade auf einer Fußwanderung in den Bündner Bergen; als er die Erlaubnis verweigern wollte, war das Flugblatt bereits gedruckt, und da wollte er aus Ritterlichkeit kein Veto einlegen ²⁹⁶. Die Arbeiterschaft konnte den Sukkurs von wissenschaftlicher Seite damals gerade besonders gut brauchen; «es war . . . auf die Erregung des Streikes ein Rückschlag erfolgt ²⁹⁷». So erschien denn die Broschüre und erregte gewaltiges Aufsehen. Zunächst machte sie Ragaz unter den Zürcher Arbeitern in ungeahntem Ausmaße populär. Jean Matthieu, der neue Mitredaktor an den «Neuen Wegen», berichtete darüber im «Essor»: «J'étais fréquemment à la librairie socialiste pendant qu'on vendait les articles de Ragaz et de Tischhauser. C'était à la fois divertissant et profondément touchant. Amusant de voir la foule de gens qui réclamaient l'article en question, touchant de voir combien les ouvriers témoignaient de respect et d'admiration pour son auteur. J'ai vu un vieil ouvrier trembler d'émotion et d'indignation en entendant dire qu'on avait proposé de réclamer la démission de Ragaz. ‚Ah, les . . ., ils n'ont qu'à le flanquer à la porte, *nous* saurons déjà lui trouver ce qu'il lui faut.‘ Quelqu'un qui est fort au courant des questions actuelles disait que l'article de Ragaz valait mieux qu'une demi-vie employée à prêcher la religion aux ouvriers. Un de nos chefs socialistes le plus en vue parlait dernièrement d'une formidable vague de religion qui soulèverait actuellement le proletariat ²⁹⁸.»

²⁹³ Ebenda, S. 300.

²⁹⁴ «Grütli», 10. 8. 1912.

²⁹⁵ Hektographierter Brief der Geschäftsleitung, im Besitz der Familie Ragaz.

²⁹⁶ «Mein Weg», Band I, S. 313.

²⁹⁷ Ebenda.

²⁹⁸ «Essor», 23. 11. 1911.

Von der bürgerlichen Presse wurde der Artikel massiv angegriffen. «Altpfarrer Ragaz in Zürich, der in einer Stunde erziehungsrätlicher Verwirrung aus Basel berufen und zum Zürcher Professor umgewandelt wurde, . . . hat nun ebenfalls einen Artikel zur Verherrlichung des Generalstreiks geschrieben in den ‚Blättern für religiöse (!) Arbeit‘.» Als «Brunnenverderber und Buhler um die Volksgunst» solle ihn die Regierung «aus den Hallen hinausweisen, in denen man Lehrer des Volkes erzieht²⁹⁹». Diese Meldung machte nun ihren Weg durch die ganze Schweizer Presse und rief einen Entrüstungssturm hervor; man kann die Übernahme und die unkritische Stellung der einzelnen Redaktoren recht gut verfolgen, weil sie alle mit der oben zitierten Zeitung den Untertitel «Blätter für religiöse Arbeit» für den eigentlichen Namen der «Neuen Wege» anschauten. Nun sprach man von «Gehirnverkleisterung³⁰⁰», «Generalstreikstheologie³⁰¹», «unverantwortlicher Versündigung am Volk³⁰²», «vorsündflutlichen Anschauungen³⁰³», und man bezeichnete Ragaz als «Schwärmer, der bei den unklaren Theorien der Gymnasialjahre stehen geblieben ist und der weder des Lebens Wirklichkeit noch seine Not je am eigenen Leib kennen gelernt hat³⁰⁴». Die Arbeiterpresse nahm Ragaz in Schutz: «Sein tapferer Mannesmut hat ihm den bitteren Haß der Hüterbuben des goldenen Kalbes eingetragen³⁰⁵.»

Ragaz ging inzwischen, ohne sich sehr um diesen Sturm zu kümmern, an die Verarbeitung des Erlebten. In der Septembernummer der «Neuen Wege» publizierte er, offensichtlich um seine Erkenntnis vom Klassenstaat zu untermauern, einen vor einigen Jahren gehaltenen Vortrag über den Klassenkampf³⁰⁶. Im gleichen Heft setzte er sich mit den erfolgten Angriffen auseinander in einem Aufsatz unter dem Titel: «Zum Generalstreik». Hier unterstrich er noch einmal, warum er jene aufsehenerregenden Worte geschrieben hatte: «Für die Arbeiterschaft einzutreten gegenüber der Hochflut von Haß, Schmähung, Hohn, Verleumdung und geistiger Mißhandlung aller Art, die sich bei Anlaß des Generalstreiks über sie ergossen hat³⁰⁷», das sei das Motiv seines Artikels gewesen. Auch den leidenschaftlich erregten Ton desselben bedauert er nicht: «Wir schämen uns nicht, daß wir uns noch über Unrecht und Unwahrheit erregen können, trotzdem wir Pfarrer und Professor sind³⁰⁸.» – «Woher mag nun dieses ganze Eintreten, die Leidenschaft dieses Eintretens stammen? Was sind wir denn für seltsame Leute? Bitte, schlaget doch euer Neues Testament auf, und ihr werdet dafür vielleicht eine Erklärung finden³⁰⁹.»

²⁹⁹ «Bülach-Dielsdorfer Wochenzeitung», 13. 8. 1912.

³⁰⁰ «Der Bund», 17. 8. 1912.

³⁰¹ Ebenda.

³⁰² «Kirchenfreund», 30. 8. 1912.

³⁰³ «Schweizerische Bürgerzeitung», 15. 8. 1912.

³⁰⁴ Ebenda. Diese Äußerungen sind nur eine kleine Auslese; man findet noch Farbigeres.

³⁰⁵ «Volksrecht», 17. 8. 1912.

³⁰⁶ NW 1912, IX, 331.

³⁰⁷ NW 1912, IX, 361.

³⁰⁸ Ebenda, S. 362.

³⁰⁹ NW 1912, XII, 485.

Fünf Monate später, im Dezember 1912, schrieb Ragaz ein «Schlußwort» zur ganzen Episode. «Ich würde heute . . . vieles etwas anders ausdrücken, . . . aber ich würde *in der Sache* genau das Gleiche vertreten, Einiges vielleicht noch schärfer und stärker als damals; denn ich habe seither viel gesehen, viel erlebt mit ‚Juden‘ und ‚Heiden‘³¹⁰.» Im gleichen Artikel kennzeichnet Ragaz seine Motive nochmals mit dem schönen Wort: «Dieser ganze Kampf wäre unterblieben, wenn ich nichts von Jesus, nichts von Gott wüßte. Er hat mich mehr Glaubenskraft gekostet als Jahre der schwersten religiösen Arbeit³¹¹.»

Als Nachspiel brachte die Generalstreiksache auch noch eine scharfe Auseinandersetzung mit Hermann Kutter. Sie wurde an einem etwas abgelegenen Ort ausgetragen, in der welschschweizerischen Zeitschrift «Essor», dem Organ der *Chrétien sociaux*. In einem Brief an den Herausgeber warf Kutter Ragaz vor, er habe der religiös-sozialen Sache schwer geschadet: «M. Ragaz a causé un grand préjudice à notre cause³¹².» Kutters Vorwurf war nicht der der übrigen Theologen, Ragaz verwechsle Reich Gottes und Sozialdemokratie, sondern der, seine Argumentation sei oberflächlich und könne leicht in diesem Sinne mißverstanden werden. «Nous devons, en toute occasion, parler avec tant d'énergie du royaume qui vient, qu'il n'y a pas besoin de l'excitation d'une grève générale pour que notre protestation contre notre société asservie à Mammon se fasse clairement entendre³¹³.» Ragaz sei in Gefahr, vom Sozialismus im engeren, parteimäßigen Sinne absorbiert zu werden; es handle sich aber darum, in der Argumentation vom Reiche Gottes auszugehen und von dorthier zur Arbeiterbewegung zu gelangen. «Nous devons nous placer uniquement au point de vue de Dieu (unsern Standpunkt in Gott allein nehmen³¹⁴), si nous ne voulons pas être infidèles . . . à notre véritable mission.»

Dieser Brief Kutters hatte einen gedanklichen und einen aktuellen Aspekt. Gedanklich war es gewiß richtig, daß der religiöse Sozialismus sich nicht im Einzelzeugnis für soziale Aktionen verlieren durfte; diesen Gedanken vertrat Ragaz seit seinen Artikeln zum Basler Maurerstreik auch. Aber im Gegensatz zu Kutter hielt Ragaz eine Äußerung zu einem speziellen Vorgang im sozialen Kampf für richtig; er dachte hoch über den Wert des prophetischen Zeugnisses, und auch das symbolische Tun konnte für ihn ein Zeugnis sein.

Viel schwerer aber fiel der aktuelle Aspekt des Briefes ins Gewicht. Ragaz, der in diesem Moment von «Juden und Heiden» angefochten wurde, empfand Kutters Äußerung als Rückenschuß. Seine Antwort an den «Essor» zeigte das deutlich: «Je regrette vivement que M. Kutter ait choisi ce moment pour donner une large publicité, et cela dans un organe qui ne se

³¹⁰ NW 1912, XII, 481f.

³¹¹ NW 1912, XII, 485.

³¹² «Essor», 30. II. 1912.

³¹³ Ebenda.

³¹⁴ Die Textstellen in Klammern sind deutscher Originaltext, den der Übersetzer stehen ließ, um den genauen Wortlaut zu geben.

trouvait nullement indiqué, à de vieilles divergences qui, du reste, n'ont pas tant d'importance qu'il ne paraît³¹⁵.» Solange sich die Opposition gegen den Mammon nur in allgemeiner Form ausspreche, bewege man die Öffentlichkeit durch seine Predigten recht wenig. «Nous devons sans doute rendre notre témoignage en toute occasion pour Dieu et contre les injustices de l'ordre actuel – je le fais aussi –, mais ce témoignage est donné tout entier, *concentré* si l'on peut le dire, dans notre attitude en face des événements, où Dieu intervient. On peut dire que, dans le service de Dieu, saisir l'occasion c'est tout (der Augenblick ist Herr und König) et c'est en cela que réside la responsabilité du ministère.» Er weist mit Energie den Vorwurf zurück, er wolle den Sozialismus auf Kosten des Evangeliums in den Vordergrund rücken. «Personne de nous n'a jamais présenté le socialisme comme étant déjà le royaume de Dieu.» Der Brief endete in persönlicher Bitterkeit gegen Kutter: «M. Kutter a de la peine à admettre qu'on puisse avoir une idée de Dieu et du service qu'il réclame différente de la sienne. Son attitude rend tout travail en commun très difficile, et notre cause s'en est fortement ressentie. C'est ici qu'un changement devrait intervenir.»

Hinter der ganzen Kontroverse standen aber doch nicht nur Mißverständnisse, sondern die prinzipiellen Unterschiede des Denkens zwischen Kutter und Ragaz. Zunächst einmal die alte Frage der Verkündigung außerhalb des kirchlichen Raumes, die sich hier in schärfster Zuspitzung wiederholte. Dann aber als neues Element auf der Seite von Ragaz sein neu entdecktes Christusbild: Der menschgewordene Gott war überall immanent, nicht nur in der Kirche, sondern auch und vor allem in den Proletariervierteln. Zu ihm hatte sich der zu stellen, der ihm nachfolgen wollte, auch wenn diese Nachfolge nur durch Leiden zum Ziele führte.

Im Erlebnis der Generalstreikszeit hatte sich Ragaz vom Bürgertum getrennt. «Mein damaliges Auftreten gegen das Bürgertum und sein brutales Dreinfahren mit dem Militär erregte ungheures Aufsehen bis weit ins Ausland hinaus. Es zerstörte für immer meine immer noch große Beliebtheit bei einem Teil des Bürgertums und machte mich zum gefürchtetsten und gehäßtesten Mann der Schweiz. Nun, da ich hier nichts mehr zu tun hatte, trat ich 1913 in die Sozialdemokratie ein³¹⁶.» Ragaz hielt nun seine Mission, der bürgerlichen Schweiz den Kairos zu verkündigen, für erledigt³¹⁷; so stand auch seinem organisatorischen Einswerden mit der Arbeiterschaft nichts mehr im Wege. Frau Clara Ragaz hatte diese Entwicklung schon Anfang des Jahres 1913 abgeschlossen, indem sie in die sozialdemokratische Partei eingetreten war. Leonhard Ragaz ließ sich etwas mehr Zeit; aber im Oktober 1913 ließ auch er sich in aller Stille in die sozialdemokratische «Mitgliedschaft Zürich 6 (Ober-/Untersträß)» aufnehmen³¹⁸.

³¹⁵ «Esson» 7. 12. 1912.

³¹⁶ Kleine Autobiographie «Meine geistige Entwicklung»; siehe unten, Anhang, S. 244 f.

³¹⁷ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 167.

³¹⁸ Eintrag im Protokollbuch. Ich verdanke diese Mitteilung Herrn W. Traber in Zürich.

Die gedanklichen Grundlinien des religiösen Sozialismus

1. *Ragaz als Professor*

Im Wintersemester 1908/09 begann Ragaz seine Tätigkeit an der theologischen Fakultät der Universität Zürich; am Anfang des Sommersemesters 1909 hielt er seine Antrittsvorlesung¹. Auf eine Zeit der intensiven Wirksamkeit in der Gemeinde folgte eine Periode der äußerlichen Ruhe und Sammlung. Der Wunsch, etwas Raum zur gedanklichen Bewältigung des ihm aufgegangenen Neuen zu bekommen, hatte ja mitgespielt, als sich Ragaz zur Annahme der Zürcher Professur entschieden hatte. «Stets hatten in mir der theoretische Denker und der praktische Kämpfer und Arbeiter miteinander gerungen. Nun mußte der erstere zu seinem Recht kommen².» So zog sich Ragaz nun in sein Studierzimmer zurück, um sich systematisch über die Botschaft klar zu werden, die ihm in der Basler Zeit aufgegangen war. Er gab sie in seinen minutiös vorbereiteten Kollegien einem immer größer werdenden Kreise von Studenten weiter. Schon im ersten Semester las er wöchentlich sechs Stunden Ethik und hielt zwei Stunden homiletische Übungen ab; vom zweiten Semester an betrug sein Pensum zehn Wochenstunden, und es hielt sich bis zu seinem Rücktritt ungefähr auf dieser Höhe³.

Der Ethik folgten in den nächsten Semestern als Hauptvorlesungen die Religionsphilosophie (Sommersemester 1909, vierstündig) und die Dogmatik («Der christliche Glaube», Wintersemester 1909/10, fünfstündig). Bei der ersten Wiederholung dieses Zyklus' dehnte Ragaz die Ethik auf zwei Semester aus (Sommersemester 1910: «Ethik, I. Teil: Grundfragen», vierstündig; Wintersemester 1910/11: «Ethik, II. Teil», dreistündig), so daß er zu einem vier Semester dauernden Turnus kam, den er bis zum Rücktritt im Jahre 1921 fast siebenmal durchnahm. Die Nebenvorlesungen «für Hörer aller Fakultäten», die «aus allen Kreisen glänzend besucht⁴» wurden, arbeitete Ragaz mit besonderer Sorgfalt aus. Im Sommersemester 1909 las er zum ersten Male über «Christentum und soziale Frage» (zweistündig), später über «sexualethische Probleme» (Wintersemester 1909/10), «Nietzsche

¹ Sie erschien unter dem Titel «Zur gegenwärtigen Umgestaltung des Christentums» in den «Neuen Wegen» 1909, Nr. 10, S. 289.

² Kleine Autobiographie «Meine geistige Entwicklung».

³ Vgl. Vorlesungsverzeichnisse der Universität Zürich.

⁴ «Mein Weg», Band I, S. 311.

und das Christentum» (Sommersemester 1910), «Religiöse Grundfragen» (Wintersemester 1910/11), «Theologiestudium, Kirche und Pfarramt» (Wintersemester 1912/13), «Soziale und seelsorgerliche Arbeit des Pfarrers» (Wintersemester 1913/14), «Universitäts- und Studentenprobleme» (Sommersemester 1919). Daneben hielt er homiletische, katechetische und systematisch-theologische Übungen ab. Mit der Zeit versuchte er, über die Form des Dozierens hinauszukommen; im Sommersemester 1914 unternahm er erstmals, sein Kolleg über die soziale Frage als «Konversatorium» durchzuführen; diese Form behielt er für gewisse Nebenvorlesungen bis zum Ende seiner Universitätstätigkeit bei, obwohl sie ihn nie ganz befriedigt zu haben scheint. «Ich versuchte, das Vortragsschema durch Frage und Antwort zu brechen, aber es gelang nicht, zum Teil gewiß auch infolge des Versagens der Studenten, zum Teil infolge des eigenen pädagogischen Ungeschicks⁵.» Die Abneigung, welche Ragaz gegen das Dozieren hegte, hatte ihre Wurzeln in seinem pädagogischen Denken; das herkömmliche Unterrichtssystem, bei dem der Student die Worte des vortragenden Professors ohne Kritikmöglichkeit nachschreibt, hatte ihre «Wurzeln eben doch in einem gewissen autoritären Patriarchalismus, nach dessen Denkweise der Lehrer dem Zögling eine feste Wahrheit mitteilt, die dieser stillschweigend anzunehmen hat; es erhebt doch, wenn auch nicht in der bewußten Absicht all seiner heutigen Träger, so doch in seinem Wesen den Anspruch, die Jugend nach dem Bilde des Bestehenden zu formen, sie für das Bestehende in Anspruch zu nehmen⁶.» Ragaz wollte mit den Studenten zusammen erarbeiten und hütete sich davor, absolute Antworten zu geben, wo er nicht ganz dazu stehen konnte. «Ich bin hier noch ein Suchender⁷», bekennt er immer wieder in seinen Kollegien.

Von fast allen Kollegien sind uns die Präparationen erhalten. Mit einer Ausnahme⁸ sind sie ungedruckt geblieben⁹. So ist vieles in den Wänden des Auditoriums verhallt, was gewiß die Aufmerksamkeit weiterer Kreise hätte erregen können. «Wie vieles habe ich in den Jahren von 1908 bis 1921 ausgesprochen, was damals nur mit einem halben Ohr und in Schläfrigkeit aufgenommen oder auch gar nicht aufgenommen wurde und dann zum Teil später, als andere es, nicht ohne von meinem Erbe zu zehren, mit sehr viel mehr Aplomb verkündigten, als neueste Weisheit erschien. Und wie manches ist in jenen Vorlesungen begraben¹⁰.» Diese Kollegpräparationen sind heute die zentrale Fundgrube für sein Denken in den Jahren vor dem Weltkrieg; wer sich ernsthaft mit Ragaz beschäftigt, wird nicht darum herum-

⁵ «Mein Weg», Band I, S. 308/09.

⁶ «Pädagogische Revolution», S. 40.

⁷ Passim in den Präparationen, so etwa Ethik I, S. 40.

⁸ Die Nebenvorlesung über «Universitäts- und Studentenprobleme» ist 1920 unter dem Titel «Die pädagogische Revolution» veröffentlicht worden (A I 19).

⁹ Verzeichnis siehe unter «Ungedruckte Quellen». Alle Kolleghefte liegen bei Familie Ragaz in Zürich.

¹⁰ «Mein Weg», Band I, S. 310.

I. Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

II. Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

(Herausg.)
 Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

Litteratur:

Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

I. Teil: Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

1. Christen.

Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

Christenwelcher? Jungl. Leute: Christen sind nicht alle.
 Einige haben Christenwörter, aber nicht Christen.
 Manche sind Christen, aber nicht alle.

kommen, diese Quellen gründlich zu erforschen, so mühselig und zeitraubend eine solche Arbeit auch sein mag.

Sozusagen alle Kollegien wurden in der Zeit vor dem Weltkrieg ausgearbeitet und gehören also zeitlich in den Raum, den die vorliegende Arbeit darstellt. Sie entstanden in den Jahren 1908 bis 1914, die ersten Fassungen der Hauptvorlesungen in den ersten drei Semestern (Wintersemester 1908/09 bis Wintersemester 1909/10); die späteren Fassungen sind alle in die Zeit nach der oben im 3. Kapitel dargestellten Wandlung anzusetzen¹¹.

In der ganzen Menge der Vorlesungshefte liegt ein Versuch vor, die Botschaft vom Reich Gottes gesamthaft darzustellen. In der geistigen Entwicklung von Ragaz waren die ersten Zürcher Jahre dafür besonders günstig: Noch in großer zeitlicher Nähe zu seinem ersten Hervortreten als Verkündiger des Reiches Gottes hatte Ragaz nun Zeit und Raum, sein Denken zu klären und übersichtlich darzustellen. Noch waren seine Anschauungen nicht lange den modifizierenden Wirkungen des Tageskampfes, den Hoffnungen und Enttäuschungen ausgesetzt gewesen. So konnte etwas entstehen, was man als das «Frühsystem» der religiös-sozialen Gedankenwelt in der Ausprägung Ragaz' bezeichnen könnte, wenn es bei einem so dynamischen und in steter Wandlung begriffenen Denker wie Ragaz erlaubt wäre, von einem System zu sprechen. Das darf gesagt werden: es liegt hier ein außerordentlicher, mit aller Kraftanstrengung unternommener Versuch des eben vierzig Jahre alt Gewordenen vor, die Gegenwart zu verstehen und den heilsgeschichtlichen Linien einzuordnen. Hier, im Versuch, nicht nur da und dort anregend zu wirken, sondern auf allen Gebieten des geistigen Lebens die Auseinandersetzung mit der Zeit zu führen, liegt vielleicht das größte Verdienst des jungen Ragaz. In seiner akademischen Wirksamkeit hat Ragaz das Geschichtsbild und die Theologie, die Ethik und die Soziallehre des religiösen Sozialismus in eine Form gebracht, die «Schule machen» und weiterwirken konnte. Auf die Zeit des großen Aufbruchs der religiös-sozialen Gedanken folgte eine Zeit der Systematisierung und Klärung.

Der theologische Denker Ragaz ist viel weniger beachtet worden als der Sozialist und vor allem der Antimilitarist. Ragaz selber ist dafür in einem gewissen Sinne verantwortlich: Er hat erst sehr spät in seinem Leben eigentlich theologische Werke veröffentlicht; die Werke zur Bibelerklärung entstanden alle erst im zweiten Weltkrieg, oder noch später. Warum hat Ragaz nicht schon viel früher ein Buch über die Botschaft vom Reiche Gottes geschrieben? Seine Abneigung gegen allen Dogmatismus hat dabei sicher eine Rolle gespielt. Daneben wirkten die großen politischen und sozialen Kämpfe, in die er bald nach der Ausarbeitung seiner Vorlesungen hineingeriet, in

¹¹ *Erste Fassungen*: Ethik (E₁); WS 1908/09, Religionsphilosophie (RPh₁) SS 1909; Der christliche Glaube (D₁) WS 1909/10. *Zweite Fassungen*: Philosophische Ethik (PhE₂) SS 1912; Christliche Ethik (CE₂) WS 1912/13; Religionsphilosophie (RPh₂) wohl SS 1913; Christentum (D₂) wohl WS 1913/14. Die zweiten Ethikfassungen sind sicher datierbar, die der Dogmatik und der Religionsphilosophie nur hypothetisch.

dieser Richtung, so daß er keine Zeit zum Schreiben gelehrter Bücher mehr hatte¹². Vor allem aber ist darauf hinzuweisen, wie sehr sich seine Ansichten gerade in den ersten Jahren der Professur noch wandelten; er hätte wahrscheinlich nur schon darum nichts aus dem Stoff seiner Vorlesungen publiziert, weil sie ihn so unbefriedigt ließen, daß er sie schon für das dritte Mal umschreiben mußte und sie auch später stets neuen Umformungen und Bearbeitungen unterzog. So sehr die geistige Arbeit der ersten Zürcher Jahre eine Epoche in seinem Leben bezeichnet, so wenig war sie ein endgültiges Fazit seines Denkens.

Dennoch scheint es im Rahmen dieser Arbeit am Platze, an dieser Stelle einen systematischen Abschnitt einzufügen. Denn die Botschaft des religiösen Sozialismus ist vielleicht gerade in der Durchgangsform, die sie in den Jahren 1908 bis 1914 gefunden hat, historisch am wirksamsten gewesen. Auf ihrer Grundlage hat Ragaz an der Universität und im politischen Gespräch der Kriegs- und Nachkriegsjahre die größte Breitenwirkung erzielt. Das rechtfertigt einen ersten Querschnitt in dieser Phase seiner Entwicklung. Dazu kommt die Tatsache, daß hier eine so reiche Quelle, wie die Vorlesungsmanuskripte sie darstellen, vorliegt; das läßt es geboten erscheinen, diesen Querschnitt vor allem aus dem ungedruckten Material, das kaum publizierbar und darum schwer zugänglich ist, zu erarbeiten. Man darf wohl darauf hinweisen, daß diese Vorlesungsmanuskripte ein Werk von einem Ausmaß und von einer Weite der behandelten Gebiete sind, wie es von Ragaz später höchstens im posthum erschienenen Bibelwerk mit dem geschichtsphilosophischen Zusatz «Die Geschichte der Sache Christi» nochmals vorliegt¹³.

2. *Die Kritik am Kapitalismus*

a) *Die vorkapitalistische Gesellschaft*

Ragaz hatte seine ersten Begegnungen mit der kapitalistischen Gesellschaft in reiferem Alter. Seine Jugend spielte sich ganz unverkennbar in einer Umgebung ab, die noch alle Züge der vorkapitalistischen Epoche zeigte. Es ist nicht ganz leicht zu sagen, wo er zum ersten Male eine Welt erlebte, die von der kapitalistischen Wirtschaft gekennzeichnet war; es dürfte wohl in der Churer Gymnasiastenzzeit oder spätestens in den Basler Universitätssemestern geschehen sein. In der frühen Autobiographie sagte er von sich: «Ich reifte, als Bauernsohn, langsam. In politischer Beziehung neigte ich früh schon zum Sozialismus, freilich einem noch sehr gemäßigten. Aber ich hatte ihn bloß aus Büchern, er trat mir nirgends lebendig entgegen¹⁴.» So wenig wie der Sozialismus konnte dem Bauernsohn der Kapi-

¹² Kurze Autobiographie «Meine geistige Entwicklung», vgl. Anhang, S. 244.

¹³ Wo gleichbedeutende Äußerungen vorliegen, zitiere ich nach den ersten Fassungen der Ethik, Religionsphilosophie und Dogmatik, da die zweiten Fassungen nicht ausgeschrieben sind, sondern – Ragaz nennt sie «Skizzen» – nur Stichwörter geben.

¹⁴ «Meine geistige Entwicklung», vgl. Anhang, S. 241.

talismus im Bergbauerndorf Tamins entgegentreten. Man befand sich dort beinahe noch auf der Stufe der Naturalwirtschaft; die wirtschaftliche Umorientierung der Bauernschaft durch den Anschluß der Schweiz an die Weltwirtschaft hatte kaum die ersten Anfänge überschritten. Man produzierte im wesentlichen für den Konsum innerhalb der kleinsten Gemeinschaft, der Familie, oder etwa auch der größeren, des Dorfes.

Der Ragaz der reifen Jahre empfand daher den Kapitalismus anders als jemand, der in ihm aufgewachsen war. Er empfand ihn als eine neue Erscheinung, welche man – positiv oder negativ wertend – als Befreiung oder als Einbruch empfinden konnte. Wie sich Ragaz in den Studentenjahren zur kapitalistischen Wirtschaftsform einstellte, ist nicht leicht zu erkennen; es findet sich aber bei ihm das Erschrecken des aus einer Idylle in eine viel gefährlichere Welt hinein Versetzten, das fast bis zum Gefühl des Weltuntergangs gesteigert wird. Als der Student am 29. Juni 1889 die Berliner Börse besuchte, wurde ihm beim Anblick dieses Nervenzentrums der kapitalistischen Wirtschaft etwas wie eine endzeitliche Vision zuteil: «Heute Vormittags in der Börse. Es empfing mich, wie ungefähr Meeresbrandung toben mag. Furchtbarer Götzendienst. Jenes Tosen ist das Tosen des kommenden Gerichts, das Bild der Apokalypse vom alten Babel steigt wieder in mir auf; Deutschlands Frechheit ist auf das Höchste gestiegen ¹⁵.» Er hat damals offensichtlich die «arme Schweiz ¹⁶» dem reichen und mächtigen Deutschland als Land der ursprünglichen Einfachheit gegenübergestellt. Aber noch fast zwanzig Jahre später, auf der Amerikareise, zeigt sich das Staunen des Bauernsohnes über die durch die neue Wirtschaftsform veränderte Welt. Als er von Pittsburgh wegfuhr ¹⁷, schrieb er: «Aus den Essen der Stadt und das Tal entlang schlugen die Feuer zum Himmel empor, daß es überall wie große Feuersbrünste leuchtet und ich nicht begreife, daß die Stadt nicht in Brand gerät. Es sind wieder Bilder von dantescher Größe ¹⁸» – wobei er offenbar an das Inferno mit seinen Flammenmeeren denkt.

Wenn also Ragaz die kapitalistische Epoche aus der Perspektive des plötzlich in sie Hineingeworfenen sieht, ist es zunächst interessant, zu überschauen, wie er die ihr vorangegangene Geschichtsperiode bestimmt. An verschiedenen Stellen seiner Vorlesungen schildert er die vorkapitalistische Gesellschaft: «Es gab eine ganze große Epoche im Leben der Menschheit, wo das wirtschaftliche Leben nicht durch den Gedanken an den Profit beherrscht war . . . Das ganze Mittelalter war von einem andern wirtschaftlichen Prinzip beherrscht: ich möchte es kurzweg das Genossenschaftsprinzip nennen ¹⁹.» Man darf hier den Begriff ‚Mittelalter‘, nicht pressen:

¹⁵ Tagebuch II, 29. 6. 1889.

¹⁶ Begriff ebenda. Es spielt als Unterströmung die Tatsache mit, daß der junge Schweizer eben in jenen Tagen die Reaktion des Bismarckschen Deutschlands auf die Wohlgemuth-Affäre miterlebt hatte. Vgl. Kap. 1. S. 57 f.

¹⁷ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 147 f.

¹⁸ Tagebuch XI, 30. 9. 1907.

¹⁹ ChSF 34.

Ragaz findet diese genossenschaftliche Wirtschaftsform zwar im Mittelalter am weitesten verbreitet, aber er sieht sie an vielen Stellen bis in seine Gegenwart fort dauern. Zwei Formen, sagt er, habe sich diese genossenschaftliche Wirtschaftsgesinnung des Mittelalters geschaffen: die städtischen Zünfte und die landwirtschaftlichen Dorfgemeinschaften und Markgemeinschaften. Von den Zünften heißt es: «Das Handwerk wurde nun Mittelpunkt und Typus der Gesellschaftsordnung . . . Die Gesellschaftsordnung, die es schafft, ist *gemeinwirtschaftlich*, nicht *privatwirtschaftlich*, das heißt, sie stellt nicht ab auf möglichst großen Profit des einzelnen, sondern auf *Sicherung der Existenz der ganzen Gemeinschaft*. Sie ist *genossenschaftlich*, man dürfte vielleicht auch sagen, sozialistisch, zum Teil kommunistisch, wenn auch alles noch in losen Formen ²⁰». Neben der städtischen Form mittelalterlicher Genossenschaft ist aber bei Ragaz die bäuerliche Genossenschaftsform sehr wichtig. Zwar, so führt er aus, habe auf dem Lande im Mittelalter eine Form von feudaler, aristokratisch geleiteter Genossenschaft vorgeherrscht, aber «wo noch *freie Bauern* in der Dorfgemeinde verbunden sind, da bilden sie auch eine demokratische Genossenschaft, die gemeinsame Weiden, Wälder, Felder hat, ihren Ackerbau genossenschaftlich betreibt, kurz, eine *Familie* im großen bildet. Davon sind noch viele Reste übriggeblieben, zum Beispiel in den Berggemeinden des Bündnerlandes, mit ihren gemeinsamen Alpen, Wäldern, Gemeindegütern, Allmend (das heißt Gemeindegeweide), Atzung (das heißt gemeinsamem Weiderecht auf allen Wiesen des Dorfes für Sommer und Herbst oder beides zusammen), wozu neuerdings die gemeinsamen Sennereien und Einkaufs- und Verkaufsgenossenschaften gekommen sind. Der *Bauer*, jetzt noch eine Stütze des Individualismus, ist einst der größte *Sozialist*, ja sogar *Kommunist* gewesen ²¹». Auch der Feudalismus habe dieses «sehr komplizierte, aber feste, fast geheiligte Netz von Rechten und Pflichten ²²» nicht zerstören können.

Es ist unverkennbar, daß Ragaz hierin die Gesellschaftsform seines Heimatdorfes Tamins schildert. Die einzelnen Genossenschaftsformen des Bauerntums, die er in den ersten Kapiteln der Autobiographie darstellt, decken sich genau mit denen, die er hier für das freie Bauerntum des Mittelalters aufzählt. Tamins war ein solcher geschlossener Kreis von sich selber versorgenden Bergbauern, wo das feste «Netz von Rechten und Pflichten» den Einzelnen an die Gemeinschaft band und der Bauer wirklich so etwas wie ein Sozialist war. Die volkskundlichen Forschungen, welche sich heute mit den alpinen Dorfgemeinschaften befassen, haben dieses System im Einzelnen dargestellt ²³, Formen wie die «Gemeinatzung ²⁴» und die «Gemeingüter» sind heute noch anzutreffen.

²⁰ E₁ 816.

²¹ ChSF 35.

²² Ebenda.

²³ Arnold Niederer, «Gemeinwerk im Wallis», Basel 1956; Erwin Durgiai, «Das Gemeinwerk. Rechtsgeschichtliche und verwaltungsrechtliche Studie», Disentis 1943.

²⁴ Niederer, l. c., S. 17; Karl Fry, «Kaspar Decurtins», Zürich 1949, S. 167ff.

Dabei kannte Ragaz ja nicht nur die rein demokratische Form der Bauerngemeinschaft; sein Vater war nur teilweise freier Bauer auf eigenem Grund und Boden, zum größeren Teil aber Pächter auf den Gütern der Familie von Planta. Der Landbesitz der Gutsherrin, die in ihrem herrschaftlichen Haus in Tamins lebte, hatte ein sehr feudales Gepräge, aber Ragaz hat diese Aristokratie als harmonisch und friedlich empfunden: «Ich habe keine Ursache, mich über die bündnerische Aristokratie zu beklagen, habe sogar viel treue Freundschaft und sehr viel Verständnis gefunden und überhaupt von der gesellschaftlichen Oberschicht – seltene Ausnahmen abgerechnet – sehr viel Gutes empfangen und sehr viel weniger Böses als von einer gewissen Schicht des Mittelstandes, der Bourgeoisie ²⁵.» Auch die aristokratische Gemeinschaft hat Ragaz also erlebt.

Er verarbeitete diese Erlebnisse in seinem sozialen Denken und hob gewisse Linien hervor, die ihm besonders wichtig waren. So sagt er von den mittelalterlichen Genossenschaften: «Genossenschaftlich ist . . . das Wirtschaftsleben geregelt, das will heißen: es ist nicht beherrscht von dem Gedanken an den individuellen Profit des einzelnen, sondern durch das Bedürfnis der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft sorgt dafür, daß jeder ihrer Angehörigen nach Möglichkeit sein Auskommen hat. Dafür regelt sie die Produktion. Es darf nur soviel produziert werden, als nötig ist . . . Das Prinzip der Solidarität ist aufs Strengste durchgeführt. Konkurrenz im modernen Sinne gibt es hier nicht ²⁶.» Das Entscheidende war also, «daß wir hier eine Wirtschaftsordnung vor uns haben, die nicht auf dem Geldwesen, auf Konkurrenz und Profit» aufgebaut war ²⁷. Und Ragaz vergaß nicht, darauf hinzuweisen, daß sich in diesen Genossenschaften auf der Basis der wirtschaftlichen Zusammenarbeit ein reiches politisches und geistiges Gemeinschaftsleben entwickelte, ja, daß diese Genossenschaften bei aller relativen Einschränkung der Freiheit des Einzelnen doch ein starker Hort der Freiheit wurden, die «Träger einer der größten Freiheitsbewegungen aller Zeiten ²⁸». Damit lieferten sie ihm den Beweis, «daß Genossenschaftlichkeit und Freiheit nicht im Widerspruch zueinander zu stehen brauchen ²⁹». Daß diese mittelalterliche Genossenschaftlichkeit im Grunde religiös verwurzelt war, glaubt Ragaz nachweisen zu können, indem er auf den Zusammenhang der Zünfte mit den religiösen Bruderschaften aufmerksam macht: «Die Zunft wird Bruderschaft, stellt sich unter den Schutz eines Heiligen, erhält religiösen Charakter ³⁰.»

Das Wesen der bauerlichen und zünftischen Genossenschaften der vor-kapitalistischen Epoche faßt Ragaz zusammen in drei Begriffen: Arbeit, Gemeinschaft und Freiheit. Zunächst sind ihm diese Genossenschaften der

²⁵ «Mein Weg», Band I, S. 31.

²⁶ ChSF 36/37.

²⁷ ChSF 37.

²⁸ ChSF 37.

²⁹ Ebenda.

³⁰ E₁ 816.

Ort, wo die *Arbeit* einen Sinn hat. Alle Arbeit geschieht ja dort in Beziehung auf die engere Gemeinschaft der Familie oder auf die weitere des Dorfes, sie geschieht nicht als isolierte Arbeit des einzelnen, sondern als Gemeinschaftsarbeit. Das macht den besonderen Charakter dieser Arbeit aus: Der Arbeitsprozeß ist in allen seinen Teilen für jeden Arbeitenden klar überschaubar, und die daran Beteiligten bilden unter sich eine organische Gemeinschaft, und zwar eine Gemeinschaft der Produktion und der Konsumtion. Das Geld als Tauschmittel spielt sozusagen keine Rolle: «Mensch und Produkt werden nicht auseinandergerissen³¹.» Zudem sind der arbeitende Mensch oder die arbeitende Gemeinschaft gleichzeitig auch Besitzer der Produktionsmittel – kurz, alles Arbeitsgeschehen ist dem einzelnen Glied der Gemeinschaft übersehbar und für alle Glieder bestimmt. Ragaz hat diesen geschlossenen Charakter der Arbeit klar gesehen und empfunden; er endet in der Darstellung seiner Jugend die Schilderung des Arbeitsjahres in Tamins mit dem überraschten Ausruf: «Am Schlusse dieser doch nur skizzenhaften Schilderung eines Jahreslaufes und einer Jahresarbeit unseres Dorfes, und besonders unserer Familie, staune ich selbst über seinen Reichtum . . . Es ist wie ein Gedicht, wie eine Musik. Ich habe diese Darstellung auch hauptsächlich zu dem Zwecke gegeben, um an einem Beispiel zu zeigen, was organisches Leben und organische Arbeit sein müßte und sein könnte³².» Die vorkapitalistische Epoche ist also für Ragaz eine Zeit der organischen Arbeit.

Sie ist aber auch eine Zeit der intakten *Gemeinschaft*. Weil «vorkapitalistische Epoche» ein Begriff aus der Wirtschaftsgeschichte ist, soll hier nur die wirtschaftliche Seite der Gemeinschaftlichkeit gezeigt werden, die Genossenschaftlichkeit in der Produktion und Konsumtion und im Besitz der Produktionsmittel. Von Tamins sagt Ragaz: «Das Eigentum war . . . zum weitaus größten Teil nicht Privateigentum, sondern Gemeineigentum. Das Verhältnis zwischen beiden Formen war schätzungsweise so, daß das Privateigentum etwa ein Fünftel, wenn nicht weniger, des Gemeineigentums bildete³³.» Das galt aber nach Ragaz auch für die Bauerngemeinde der vorkapitalistischen Epoche im allgemeinen: Überall gab es Gemeinbesitz an Wäldern, Alpen und Weiden, Allmend, Bewässerungsanlagen, Ackerland. Und damit bot die vorkapitalistische Bauerngenossenschaft eine weitgehende Lösung der Besitzfrage: «Auch dem Ärmsten erlaubte die Allmende, die Alp, die Atzung die Haltung von Vieh, die ihm sonst versagt geblieben wäre³⁴.» Ferner wurde dieser Gemeinbesitz ja nicht nur von allen benützt, sondern auch gemeinsam verwaltet. Daraus entstand die Gewandtheit in der Anwendung der demokratischen Formen, entstand die politische Demokratie. Und darin kündet sich neben der Arbeit und der Gemeinschaft die *Freiheit* als drittes Grundelement der vorkapitalistischen Gesellschaft an.

³¹ Niederer, I. c., S. 9.

³² «Mein Weg», Band I, S. 66.

³³ Ebenda, S. 43.

³⁴ ChSE 37.

«Bedeutsam ist, . . . daß in diesen Genossenschaften sich ein reiches politisches und geistiges Leben entwickelt hat, daß sie . . . ein Hort des Individualismus, der Freiheit geworden sind³⁵.» Ragaz war sich bewußt, daß diese Darstellung der vorkapitalistischen Epoche eine Idealisierung war. «Mit alledem soll selbstverständlich nicht gesagt werden, daß eine solche Dorfgemeinschaft sozusagen ein kleines Paradies gewesen sei. Auch in diesem Paradies war die Schlange. Auch da walteten Selbstsucht, Neid, Habsucht und Gemeinheit aller Art³⁶.» Gerade diese Idealisierung weist aber weiter: Es zeigt sich bei genauer Betrachtung eine auffallende Ähnlichkeit der geschilderten Verhältnisse mit den Zuständen der urchristlichen Gemeinden³⁷. Ragaz stellt an anderer Stelle fest, daß das Ideal einer Gemeinschaft, die sich für alle verantwortlich fühlt und allen eine Heimat bedeutet, zum ersten Male in der urchristlichen Zeit verwirklicht worden sei. An der Stelle, wo er die ethischen Grundsätze der ersten Christen schildert, heißt es: «Gemeinde eine Bruderschaft. Gibt zum ersten Male eine Gemeinde. Darin: Anschluß für alle, eine Heimat. Diese fühlt sich zur Fürsorge für ihre Glieder verpflichtet. Schafft Arbeitsgelegenheit und erhält die nicht Arbeitsfähigen³⁸.» Damit ist gesagt, woher die Gesellschaft des Mittelalters ihre harmonische Prägung hat, warum das «Mittelalter in ganz besonderer Weise die Zeit der versöhnten Gegensätze³⁹» ist: Die Gesellschaftsordnung des Mittelalters ist für Ragaz durch den großartigen Versuch geprägt, das Gottesreich auf der Erde durchzusetzen. Diese einheitliche, von der Kirche weitgehend bestimmte Kultur verkörperte für Ragaz das «Ideal einer menschlichen Gesellschaft, die ganz und gar zusammengehalten ist durch das Bewußtsein ihrer höchsten Bestimmung und den Gehorsam gegen Gottes Ordnung⁴⁰». Ragaz, der große Kenner und Verehrer Dantes, hat vom mittelalterlichen Versuch der Durchdringung des Weltlebens mit christlichen Gedanken immer mit größter Hochachtung gesprochen. Die christliche Orientierung des gesamten Geisteslebens, die Zusammenfassung aller Lebensgebiete zu einem christlichen Kosmos war ihm einer der größten Gedanken in der Geschichte des Reiches Gottes. Wenn er eine Kritik daran anbrachte, so war es die, daß das Mittelalter «das Gottesreich als Kirche⁴¹» verwirklichen wollte. Als Institution gehörte aber die Kirche der statischen, beharrenden Welt an und konnte so nicht das geeignete Gefäß für das dynamische Reich Gottes sein. Hierin sah Ragaz die Quelle beständiger Kompromisse mit der Welt und einen Grund für das Eindringen der Naturreligion in die Kirche. «Der Verkirchlichung der Welt entsprach genau die Verweltlichung der Kirche⁴².» Aber das Mittelalter brachte eben doch einen

³⁵ ChSF 37.

³⁶ «Mein Weg», Band I, S. 50.

³⁷ CE₂ 66.

³⁸ Ebenda, S. 67.

³⁹ ChSF 37 links.

⁴⁰ D₁ 417.

⁴¹ Ebenda.

⁴² D₁ 418.

ersten großen Erfolg des Reiches Gottes in der Welt; es gelang bis zu einem gewissen Grade, die Prinzipien des Reiches Gottes in weltliche Formen zu transponieren, es gelang da und dort, die Materie durch das Reich Gottes zu gestalten. Durch die christlichen Gedanken ist für Ragaz die vorkapitalistische Wirtschaftsform in großen Teilen bestimmt. So schreibt er über sein Heimatdorf Tamins: «Es war doch eine andere Atmosphäre da als die vom Kapitalismus geschaffene, es war mehr von Gott und dem Menschen da; es war doch etwas vom Reich Gottes verkörpert ⁴³.»

b) Das Wesen des Kapitalismus

In der Zeit, als sich Ragaz zum ersten Male systematisch mit dem Kapitalismus auseinandersetzte, in den Monaten zwischen dem Basler Maurerstreik und dem Vortrag vor der Predigergesellschaft ⁴⁴, gestand er seinem Bruder in den Briefen, wie sehr seine Blicke immer noch rückwärts, in das Bündnerland der Jugendjahre, gerichtet waren. «Ich bin, wenigstens in meinen Träumen, in den Bergen, meistens auf Kunkels, fast jede Nacht ⁴⁵», und ein Jahr später: «Nicht umsonst träume ich fast jede Nacht von Tamins und Kunkels ⁴⁶». Inzwischen begann ihm aber klar zu werden, daß die wirtschaftliche Idylle dieser Jugendwelt am Versinken war. Wie stellte er sich zur neuen Wirtschaftsform, zum Kapitalismus?

Seine Beurteilung war durchgehend dialektisch. Einerseits sah er im Aufkommen des Kapitalismus die Zerstörung der mittelalterlichen Lebensformen, andererseits aber eine notwendige Entwicklungsstufe, über die der Gang der Geschichte emporsteigen mußte. Diese ambivalente Wertung ist nicht etwa das Zeichen zweier verschiedener Stufen seiner geistigen Entwicklung; beide Aspekte des Kapitalismus sieht er durchaus im selben Augenblick. Es mag zwar so sein, daß der unter dem Einfluß Naumanns stehende Basler Pfarrer die Bewunderung für den gewaltigen Aufschwung der kapitalistischen Wirtschaft stärker empfindet, während der Zürcher Professor der zerstörenden Gewalt des Kapitalismus mehr Gewicht beilegt; aber überall betont Ragaz das Doppelgesicht der kapitalistischen Epoche. Nur aus methodischen Gründen soll im folgenden jeder Aspekt für sich dargestellt werden.

Der Kapitalismus war der Zerstörer der mittelalterlichen Harmonie. Ragaz stellt dies im Vortrag «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart» drastisch dar, indem er zuerst die vorkapitalistische Wirtschaft schildert: «Es war, verglichen mit der Gegenwart, die Zeit des wirtschaftlichen Idylls. Der Meister sitzt in der Werkstatt, der Sonnenschein spielt auf dem Boden; der Geselle neckt den Lehrling. – Horch, da ertönt die Fabrikglocke, die Lokomotive pfeift, Scharen rußgeschwärmter Arbeiter

⁴³ «Mein Weg», Band I, S. 50. ⁴⁴ Vgl. oben Kapitel 2, S. 84 und 113.

⁴⁵ Brief an Rageth Ragaz vom 5. 12. 1904. Kunkels ist die Alp, wo die Familie Ragaz einen Maiensäß besaß, auf dem die Kinder oft weilten.

⁴⁶ Brief an Rageth Ragaz vom 27. 9. 1905.

kommen daher – der Kapitalismus ist da ⁴⁷.» Er zerstört alles, was die mittelalterliche Wirtschaft an Verwirklichungen des Reiches Gottes enthalten hat: die Arbeit, die Gemeinschaft und die Freiheit. Ein erstes Kennzeichen der kapitalistischen Wirtschaft ist die *Arbeitsteilung*. Ragaz stellt fest, welchen «Einfluß . . . das weitgetriebene Prinzip der Arbeitsteilung auf das Verhältnis des Arbeiters zu seinem Werke haben muß . . . Er verkrüppelt selbst ob der verstümmelten Arbeit, er wird ein Teilmensch ⁴⁸.» Das Schlimme an der industriellen Teilarbeit ist nach Ragaz die Tatsache, daß der Arbeiter hier kein Verhältnis zum Produkt mehr hat, daß also die in der vorkapitalistischen Periode vorhandene Beziehung zwischen dem Produzenten und dem Produkt, die der primitiven Arbeit ihren schöpferischen Charakter gibt, dahingefallen ist ⁴⁹. «Dieser moderne Industriearbeiter hat *keinen Beruf mehr*, und damit hat seine Arbeit ihren sittlichen Wert verloren ⁵⁰.» Sittlichen Wert hat die Arbeit nur, wenn sie einen schöpferischen Zug hat, wenn sie, wie Ragaz mit Vorliebe sagt, «Werk» ist. «Alle Arbeit hat ursprünglich etwas Schöpferisches: sie ist Schaffung eines Neuen aus dem gegebenen Material. Und gerade in diesem Momente liegt die sittliche Würde und erzieherische Bedeutung der Arbeit. Wo es fehlt, wird sie erniedrigender Sklavendienst. Ein Hauch von *Spiel*, das heißt von schöpferischem, künstlerischem Spiel, sollte in aller Arbeit sein, unbeschadet ihres heiligen Ernstes. Darin kommt die Gotteskindschaft des Menschen zum Ausdruck ⁵¹.» Wenn Ragaz feststellt, daß die vorkapitalistische Epoche eine unzerstörte Arbeit hatte, weist er darin wieder eine teilweise Verwirklichung des Reiches Gottes nach. Bei der Zerstörung der Arbeit setzt die Kritik ein, die Ragaz am Kapitalismus übt: Er hat die Arbeit um des Profites willen zerstört. «Die Arbeit ist auf das Ausbeutungsprinzip basiert, das löst alle sittlichen Beziehungen auf ⁵².» Da aber die Arbeit eine sittliche Erzieherin des Menschen ist und zugleich der «solideste Ausdruck seines sittlichen Wesens ⁵³», schädigt ihre Zerstörung die menschliche Persönlichkeit auf entscheidende Weise. «Ihre Schädigung trifft den Menschen ins Mark. Darum tritt hier das Unsittliche des Systems vielleicht doch am meisten hervor. Darum ist es so bedeutungsvoll, daß die soziale Frage sich in der Arbeiterfrage konzentriert. Darum kann man besonders ihren ethischen Sinn sehr gut durch die Formel: ‚Konflikt zwischen Kapital und Arbeit‘ bezeichnen ⁵⁴.» Wenn also Ragaz seine Kritik am Kapitalismus gerade beim Problem der Arbeit ansetzt, so kennzeichnet das den Charakter seiner Soziallehre bereits sehr deutlich: Sein Ausgangspunkt liegt im Ethischen und damit auch im Religiösen. Das Überwiegen der ethischen Gesichtspunkte und das Zurücktreten der ökonomischen ist

⁴⁷ Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart (A I 9), S. 5.

⁴⁸ E₁ 838.

⁴⁹ Vgl. Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus, 6. Auflage, Leipzig 1924, S. 15.

⁵⁰ E₁ 911.

⁵¹ E₁ 909.

⁵² ChSF 88.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Ebenda.

ein Kennzeichen seiner sozialen Auffassungen: «Dies Kern der sozialen Frage; diese mehr eine Arbeits- als eine Lohnfrage ⁵⁵.»

Ein zweites Kennzeichen der kapitalistischen Epoche ist für Ragaz die Zerstörung der alten Gemeinschaft. Sie gehört nahe zusammen mit dem Problem der Arbeit. In der vorkapitalistischen Epoche geschah die Arbeit als Dienst an einer kleinen, übersichtlichen Gemeinschaft. Diese Zuordnung der Arbeit ist im Kapitalismus beseitigt. «Die Gemeinschaft verzichtet darauf, Produktion und Distribution der Güter irgendwie zu regeln. Die *Einzelnen* tun dies, die Gemeinschaft hemmt sie nicht mehr, aber sie hilft ihnen auch nicht mehr ⁵⁶.» Damit zerfällt die ursprüngliche Solidarität der Menschen in der Arbeit, ein besonders großer sittlicher Wert. Die am wirtschaftlichen Leben Beteiligten werden aus «Genossen» zu Rivalen.

Der Zerfall der alten Gemeinschaft zeigt sich am Entstehen der Konkurrenz und an der Anarchie der Produktion. Die zu Rivalen gewordenen privaten Produzenten gestalten das Wirtschaftsleben nicht mehr im Sinne der Solidarität; es entsteht der wirtschaftliche Kampf ums Dasein. «An Stelle des Prinzips der Solidarität tritt das des freien Wettbewerbs oder der Konkurrenz: das Wirtschaftsleben wird so gänzlich zu einem Kampf ⁵⁷.» Das hat nicht nur wirtschaftliche Folgen; es führt gleichzeitig zu einer seelischen Verarmung, die die ganze Persönlichkeit schädigt: «Die Gemütlichkeit, ja die Seele, die Mystik, wich aus Gewerbe und Handel; Verstand und Willen wurden Herr, der Mechanismus eines rechnerischen Systems trat an Stelle des persönlichen Elementes. Der Kalkül wurde Herr ⁵⁸.» Und das führt dann zu einer Schädigung der menschlichen Beziehungen, denn die Konkurrenz erlaubt jenes Maß von Berücksichtigung der einzelnen Persönlichkeit nicht mehr, das die alte Wirtschaft gekennzeichnet hat. Es kommt zum Kampfe aller gegen alle. Gleichzeitig ist aber diese am Profit orientierte Wirtschaft auch nicht mehr fähig, die Produktion sinngemäß zu lenken. Das Telos der Wirtschaft besteht nicht mehr darin, daß jedem Glied der Gemeinschaft genügend Güter zur Verfügung stehen, sondern darin, daß Produktion und Distribution der Güter einen möglichst großen Profit abwerfen. «Die Regelung der Produktion und der Preise mußte natürlich allmählich fallen, die Aufnahmefähigkeit des neuen Marktes war unberechenbar, nur von der Spekulation zu erraten und vielen Schwankungen ausgesetzt. Nun produzierte jeder, so viel er konnte, auf eigene Gefahr, und jeder nahm dem andern so viel vom Gewinn weg, als er konnte ⁵⁹.» Wenn nun also das Profitstreben des einzelnen für das Produktionsvolumen maßgebend wird, kann Ragaz von einem absoluten Sieg des Individualismus über die mittelalterlichen Genossenschaften sprechen: «Angebot und Nachfrage regeln die Produktion. Der Genossenschaftsgedanke ist völlig besiegt; der Individua-

⁵⁵ CE₂ 224.

⁵⁶ ChSF 62.

⁵⁷ ChSF 63.

⁵⁸ ChSF 48.

⁵⁹ Ebenda.

lismus hat absolut gesiegt ⁶⁰.» Diesen unregelten Individualismus der kapitalistischen Wirtschaft bezeichnet Ragaz als «Anarchismus» und fügt später hinzu: «Dieser (Anarchismus) also anderswo, als man ihn gewöhnlich sucht ⁶¹.» Ragaz wirft dem kapitalistischen System vor: «Es hat keine richtige Ordnung der Produktion gefunden, die geeignet wäre, in die Versorgung der Völker mit den materiellen Gütern . . . einige Ruhe und Sicherheit zu bringen ⁶².» Dadurch, daß der Umfang der Produktion dem freien Ermessen des einzelnen freigegeben wird, entstehen Krisen und Arbeitslosigkeit. Ragaz glaubt also nicht wie die Theoretiker des wirtschaftlichen Liberalismus der manchesterlichen Schule, daß sich aus dem Ausgleich der streitenden Egoismen eine Art Harmonie ergebe; sein Weltbild ist weit vom deistischen Gedanken an eine prästabilisierte Harmonie entfernt. – Der Kapitalismus erscheint ihm aber auch als Zerstörer der alten Freiheit. Die Freiheit sei im kapitalistischen System nur scheinbar, argumentiert Ragaz. Der «sogenannte freie Arbeitsvertrag ⁶³» sei in Wirklichkeit eine versteckte Form der Sklaverei: Er werde ja mit der «stillschweigenden Absicht geschlossen, daß der Arbeitgeber aus dem Arbeitnehmer möglichst viel Arbeit zu möglichst geringem Lohn herausschlägt . . . Es ist doch nur eine Sklaverei unter dem Schein und der Form der Freiheit . . . Prinzipiell ist der Arbeiter dem Unternehmer nicht mehr als die Maschine, ja weniger, wenn die Maschine kostbar ist ⁶⁴.» Wenn Ragaz seine Ethik eine Persönlichkeitsethik nennt und wenn er immer wieder die Herrschaft der Persönlichkeit über die Sache postuliert, muß diese Herrschaft der Sache, des Profits, über den Menschen das Wesen des Guten treffen. «Alles wird Ware. Nichts ist heilig, keine menschlichen Verhältnisse, keine Naturschönheit, keine sittliche und religiöse Wahrheit, keine Ideale – das Geld ist Herr . . . So wird die Sache absolut Herr des Menschen. Das ist aber direkte Unsittlichkeit. Denn alle Sittlichkeit besteht darin, daß die Sachen der Persönlichkeit dienen müssen ⁶⁵.» Hier verdichtet sich die mit besonderem Pathos vorgetragene Kritik des Kapitalismus zu einer Formulierung, die für das ganze Sozialdenken des religiösen Sozialismus zentral ist: Kapitalismus ist die Verdinglichung des Menschen. «Unsere ganze Welt . . . gerät damit unter die Herrschaft der Sachen ⁶⁶.» So meint denn Ragaz abschließend über die Epoche des Frühkapitalismus: «Es war eine *reiche*, in ihrer Art auch großartige Epoche, *aber der Mensch war vergessen* ⁶⁷.» Und bei einer späteren Wiederholung derselben Vorlesung fügt er hinzu: «Auch Gott war vergessen. Tiefe Gottlosigkeit dieser Ordnung. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!“ ⁶⁸»

⁶⁰ ChSF 63.

⁶¹ ChSF 63 links.

⁶² ChSF 80/81.

⁶³ ChSF 84.

⁶⁴ ChSF 85.

⁶⁵ ChSF 86.

⁶⁶ ChSF 89.

⁶⁷ ChSF 90.

⁶⁸ Ebenda.

Trotzdem bewertet Ragaz aber den Kapitalismus nicht nur negativ. Es ist ihm durchaus möglich, in der kapitalistischen Wirtschaft einen gewissen Fortschritt zu erblicken. Das fast frohlockende Erstaunen beim Betreten des größten Umschlagplatzes der kapitalistischen Weltwirtschaft, des New Yorker Hafens ⁶⁹, zeigt diese andere Möglichkeit der Stellungnahme. Ragaz staunt immer wieder über die ungeheure Vitalität der kapitalistischen Wirtschaft, über ihre Fähigkeit, die gewaltigen Massen der Weltbevölkerung in Bewegung zu bringen. «Tatsache ist, daß diese Epoche Großes geschaffen hat. Sie hat die Güterproduktion unermesslich gemehrt. Es ist noch nie so gearbeitet worden wie in dieser Epoche . . . (Sie hat) die Unterwerfung der Natur unter den Menschengestalt einen mächtigen Schritt vorwärts gebracht und dazu unabsehbare Perspektiven eröffnet ⁷⁰.» Das zeigt sich in Einzel-tatsachen, wie etwa in der gesteigerten Bedeutung des Geldes: Das Geld ist konzentrierte und daher leichter zu unterwerfende Materie; es hilft die Erde unterwerfen und gestalten: «Das Geld ist ein Triumph des Geistes ⁷¹.»

Es ist oben dargestellt worden, daß der Kapitalismus die alte Gemeinschaft, die Arbeit und die Freiheit schädigt. Ragaz sieht nun aber gerade auch auf diesen Gebieten eine Förderung durch den Kapitalismus. Die Epoche des Kapitalismus, so schreibt er, «hat die materielle Arbeit zu neuer Ehre gebracht, hat die Arbeit verfeinert, systematisiert. Es ist ein äußerst folgenreicher Schritt gewesen, als der Bund von Wissenschaft und Arbeit geschlossen wurde. Dadurch sind Aussichten auf eine Beherrschung und Aufschließung der Naturkräfte, Naturgeheimnisse eröffnet, die sich ins Märchenhafte, Schwindelerregende verlieren. Diese Periode hat die Arbeit in großem Stile organisiert. Was für ein Reich ist zum Beispiel das Kruppsche Geschäft in Essen! Wieviel Tatkraft, Scharfsinn, Überblick, Geistesgegenwart, mit einem Worte: Herrschergabe erfordert seine Leitung, jedenfalls ganz ungleich mehr als ein kleines Königreich alten Stils ⁷².» Der neue Typus des Kapitalisten macht Ragaz Eindruck: «Die dazu nötigen Gaben: Tatkraft, Geistesgegenwart, Sorgfalt, Herrscherkunst ⁷³.» Die Arbeit im Zeitalter des Kapitalismus ist für Ragaz ein eindrucklicher Versuch, den natürlichen Stoff durch den Geist zu gestalten. Er eröffnet auch für die Zukunft neue Möglichkeiten: «Ich glaube, daß der Kapitalismus, und zwar mit Willen oder wider Willen, sehr wichtige Grundlagen einer neuen sittlichen Kultur geschaffen hat ⁷⁴.» Durch die Steigerung der Produktion hat die Persönlichkeit einen viel weiteren Raum für ihre Betätigung bekommen. «Gesteigert ist vor allem die Güterproduktion, und zwar unermesslich. Mit den alten Methoden war es unmöglich, die Menschenmassen, die heute die europäisch-amerikanische Welt bewohnen, zu ernähren. Unermesslich ver-

⁶⁹ Siehe oben, Kapitel 3, S. 146 f.

⁷⁰ E₁ 831 und 831 links.

⁷¹ ChSF 39.

⁷² E₁ 831.

⁷³ CE₂ 189.

⁷⁴ E₁ 870.

mehrt ist die Macht über die Natur . . . Man darf wohl sagen, daß in einem gewissen Sinne Recht und Macht der menschlichen Persönlichkeit dadurch gesteigert worden sind ⁷⁵.»

Damit ist die Frage nach der Freiheit der Persönlichkeit in der kapitalistischen Epoche berührt. Ragaz kennt die Theoretiker der klassischen national-ökonomischen Schule einigermaßen und teilt mit ihnen die Ansicht, daß der Liberalismus, der die bürgerlichen Freiheiten geschaffen hat, sich dabei auf den jungen Kapitalismus stützen konnte. «Der politische Liberalismus, dem der Kapitalismus mindestens mächtige Hilfe geleistet hat, ist zweifellos ein Fortschritt gewesen. Er hat auf allen Gebieten des Lebens freie Bewegung ermöglicht, und das ist jedenfalls ein erster Schritt von großer Wichtigkeit. Die Besiegung der feudalen und patriarchalischen Welt war sicher die naturnotwendige Voraussetzung eines weiteren Aufstieges der Menschheit. Das Andenken der französischen Revolution darf also in Ehren bleiben, auch wenn man einsieht, daß die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die sie predigte, zunächst mehr auf dem Papier stand und jedenfalls der Arbeiterklasse wenig nützte . . . *Formell* wurde auch der Arbeiter durch den Kapitalismus befreit. Durch den freien Arbeitsvertrag wurde er seinem Arbeitgeber rechtlich gleichgestellt. Allerdings kann er deswegen doch materiell ganz und gar von ihm abhängig sein, fast sein Sklave werden; aber die Grundlage für ein neues und höheres Verhältnis ist doch geschaffen ⁷⁶.» So empfindet Ragaz den Kapitalismus trotz der Kritik, die er an ihm übt, doch als eine Stufe auf dem Freiheitswege der Menschheit; er stellt anerkennend fest, das Auftreten der neuen Wirtschaftsordnung habe wenigstens die Welt in Bewegung gebracht und Platz geschaffen für eine neue Ordnung der Dinge. «Es ist durch die kapitalistische Entwicklung Bewegung in die Welt gekommen; sie hat so rücksichtslos mit Lebensformen aufgeräumt, die als geheiligte und unabänderliche galten, daß die Menschen sich an den Gedanken gewöhnten, etwas Anderes, Besseres als das Herkömmliche für möglich zu halten ⁷⁷.»

Daß sich Ragaz für die weltumspannende Weite der kapitalistischen Wirtschaft begeistern konnte, zeigt sein Erlebnis des New Yorker Hafens ⁷⁸. Er hat wohl keine Seite des Kapitalismus so positiv gewertet wie seine Internationalität. Er habe die Menschen «näher zusammengebracht ⁷⁹»; «er hat sie gelehrt, zusammen zu arbeiten, sich zu organisieren . . . Der Weltmarkt und der Weltverkehr haben uns wie kaum irgend ein anderer Faktor die Einheit und Solidarität der Menschheit zur Anschauung gebracht ⁸⁰». Ragaz hofft, daß der Weltverkehr die Vorstufe zu einer tiefer begründeten Solidarität der Völker werden könne. Auch auf eine andere Art bedeutet

⁷⁵ ChSF 78 und 79.

⁷⁶ E₁ 833, ähnlich ChSF 54 und 79, CE₁ 190.

⁷⁷ ChSF 79; ähnlich E₁ 833 und CE₂ 190.

⁷⁸ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 146.

⁷⁹ CE₂ 189.

⁸⁰ E₁ 832.

für ihn der Kapitalismus eine Steigerung der menschlichen Zusammenarbeit. Der Kapitalismus hat nicht nur die Welt durch den Handel organisiert, er hat auch innerhalb seiner industriellen Betriebe in zunehmendem Maße den Gedanken der gesellschaftlichen Arbeit verwirklicht. «Organisationen wie die großen Trusts hat die Welt vorher nie gesehen. Nachdem er», der Kapitalismus, «sie ins Chaos aufgelöst, hat er also die Menschenwelt wieder in neuen Formen aufzubauen begonnen⁸¹.» Zudem bedeutet ja das Wachstum der industriellen Betriebe gewöhnlich auch eine Vergesellschaftung des Kapitals; aus den rein privatwirtschaftlichen Betrieben werden immer mehr Aktiengesellschaften. Ragaz sieht darin «eine Entwicklung, die ihn», den Kapitalismus, «über sich selbst hinauszuführen scheint⁸²». «Wir hätten also statt des Einzelgeschäftes eine kapitalistische Genossenschaft. Nehmen wir noch dazu, daß auch die Landwirtschaft sich zu mächtigen genossenschaftlichen Verbänden zusammenschließt, ebenso der Handel (Warenhäuser), und was im Handwerk noch vorhanden ist, so sehen wir, daß wir schon im vollen und raschen Übergang aus der privatkapitalistischen Periode in eine genossenschaftlich-kapitalistische begriffen sind, die man ganz gut sozialistisch nennen kann; nur, daß dieser Sozialismus 1. noch nicht das ganze Volk, geschweige die ganze Menschheit ergriffen hat, sondern die Konkurrenz in gewissen Formen bestehen läßt, und 2. aristokratisch-feudaler Art ist (plutokratisch!), und nicht den Massen zugute kommt, 3. den Profit zum Endzweck hat⁸³.»

Ragaz kommt also nicht zu einer absoluten Ablehnung des Kapitalismus. Die neue Wirtschaftsform hat zwar die mittelalterliche Gesellschaft mit ihren genossenschaftlichen Formen zerstört, aber sie leitet daneben doch auch eine ganze Reihe von verheißungsvollen Entwicklungen ein. In den frühen Jahren seiner Zürcher Professur faßte Ragaz den Kapitalismus deshalb als eine durchaus nötige Stufe in der Entwicklung der Menschheit auf. «Die geschilderte Entfesselung der Weltarbeit *mußte* kommen; sie war notwendig und bis zu einem gewissen Grade heilsam . . . Sie führte zu einer akuten Krise, aber durch sie kann es weiter hinauf gehen, zu einer wirklichen Überwindung des Mammonismus und des Elendes, einer wirklichen Besiegung der Materie durch den Geist und Indienstnahme für Menschenglück und Menschenwürde⁸⁴.» Das ist ganz hegelianisch und marxistisch gesehen: der Kapitalismus als notwendige Vorstufe zur sozialistischen Wirtschaftsordnung. Ragaz blieb aber nicht bei dieser Anschauung stehen; die Parallelstelle aus der zweiten Ethik-Fassung läßt die Frage nach der Notwendigkeit des Kapitalismus offen: «Vorfrage: Ob es nötig war, daß der Kapitalismus kam. Bejahung durch jede mechanische Geschichtsauffassung. Ist nicht auszumachen⁸⁵.» Diese Änderung in der Auffassung des Kapitalismus ent-

⁸¹ Ebenda.

⁸² E₁ 824.

⁸³ E₁ 826.

⁸⁴ ChStF 46.

⁸⁵ GE₂ 188.

spricht einer Abwendung von einem Entwicklungsbild hegelscher Prägung, die unten noch weiter dargestellt werden soll.

c) *Reformation und Kapitalismus*

Wir haben bisher den Kapitalismus einfach aus sich selbst heraus dargestellt, ihn in seinen Erscheinungsformen mit dem ethischen Urteil von Ragaz konfrontiert. Für einen so stark historisch denkenden Menschen wie Ragaz erhob sich aber immer auch die Frage nach dem geschichtlichen Werden, nach den geistesgeschichtlichen Wurzeln des Kapitalismus.

In den Jahren des Churer Pfarramtes, als er aus der Genossenschaftlichkeit des Heimatdorfes langsam in eine stärker vom Kapitalismus bestimmte Gesellschaft hineinwuchs, wurde ihm die Frage nach der Entstehung des Kapitalismus in einer biographisch bedeutsamen Form gestellt. Als er 1899 auf einer Ferienreise vom Oberwallis her durchs Urserental wanderte und über den Oberalppaß ins heimatliche Rheintal hinunterstieg, traf er im Weiler Tawanasa Caspar Decurtins, den Führer der katholischen christlich-sozialen Bewegung der Schweiz. Decurtins ⁸⁶ (1855–1916) war aus ähnlichen Verhältnissen herausgewachsen wie Ragaz; auch er war Bündner, zwar Katholik und Romane, aber doch Kind desselben Rheintals und aufgewachsen in derselben vorkapitalistischen Gesellschaft. Auch ihn hatte die Bündner Kantonsschule gebildet, und er blieb als erwachsener Mann dem Heimatdorf Truns noch in einem Alter treu, in dem Ragaz bereits Stadtpfarrer in Chur und Basel war. Als Ragaz im Oktober 1899 mit ihm zusammentraf, war Decurtins bereits Nationalrat. Ragaz' Tagebuch berichtet über das Zusammentreffen: «Bei Tawanasa Decurtins. Unser Wirtshausgespräch, in dem ich doch recht ungeschickt, wie immer. Fabelhafte Belesenheit, wenn auch unsolide Art. Weizsäcker! Harnack! Protestantismus Kapitalistenreligion! Gottheit Christi! Katakomben! ⁸⁷» Der Ausspruch von Decurtins über den Protestantismus als Kapitalistenreligion muß Ragaz besonders getroffen haben; noch zehn Jahre später berichtet der inzwischen Professor Gewordene im Kolleg davon: «Mir hat einmal ein Führer des christlichen Sozialismus katholischer Observanz gesagt: „Der Protestantismus ist die Religion des Mammonismus“ ⁸⁸.» Das beweist, daß ihn der Vorwurf umtrieb.

Der ganzen Kontroverse lagen wohl die Gedankengänge des Heidelberger Soziologen Max Weber zugrunde, die in seinem Artikel über «Die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus ⁸⁹» zusammengefaßt

⁸⁶ Vgl. Karl Fry, «Caspar Decurtins, der Löwe von Truns», 2 Bände, Zürich 1949 und 1952.

⁸⁷ Tagebuch IX, 26. 10. 1899.

⁸⁸ ChSF 41.

⁸⁹ Der Webersche Aufsatz erschien zuerst 1904, dann wieder im ersten Band der «Gesammelten Aufsätze zur Religions-Soziologie», Tübingen 1920. Kannte Decurtins seine Ansichten auf irgendeinem Wege schon vorher, oder handelte es sich um eine eigene Beobachtung? Die Hauptauseinandersetzung erfolgt bei Ragaz jedenfalls in Kenntnis der These Webers.

sind. Webers Formulierung ist allerdings wesentlich behutsamer als das, was Decurtins aussprach oder Ragaz hörte und notierte. Weber spricht nur von «Wahlverwandtschaften» zwischen dem Geist des Kapitalismus und den ethischen Lehren der protestantischen Kirchen und Sekten, vor allem denjenigen des reformiert-calvinistischen Raumes ⁹⁰. Ragaz lernte die Anschauungen Webers später aus direkter Quelle kennen; schon die erste Fassung der Ethik zitiert ein Werk des Heidelberger Gelehrten ⁹¹. Was war nun seine Antwort auf die Webersche These, die ihm Decurtins entgegengeworfen hatte?

Die Reformation war für Ragaz «eine große Freiheitsbewegung ⁹²», ein erster großer Versuch, «an die Stelle der Kirche das Gottesreich zu setzen ⁹³». Nach der Beherrschung des ganzen Lebens durch die Kirche im Mittelalter brachte die Reformation eine Laisierung der christlichen Botschaft. Diese reformatorische Grundtendenz der Kirchenfreiheit sah Ragaz im politischen Leben durch die Freisetzung des staatlichen Lebens von der Beziehung zur Kirche, im religiösen in der Suche nach einer «völlig staatsfreien religiösen Gemeinschaft ⁹⁴». Sie wirkte sich auch in der Freisetzung des wirtschaftlichen Lebens aus: Das Zinsverbot fiel ⁹⁵, und die Aufgabe der asketischen Einstellung zum weltlichen Leben ermöglichte eine ganz andere Beziehung zur Arbeit; nicht mehr der Mönch war das christliche Ideal, sondern der in der Welt seinen Beruf ausübende Mensch. Ragaz sah in dieser Freisetzung des Lebens einen wichtigen Schritt in der Geschichte des Reiches Gottes: Nun war das Christentum von der mittelalterlichen Gleichsetzung mit der Kirche befreit und konnte eine neue Entfaltung erleben: «Das Gottesreich soll in freier Luft wachsen ⁹⁶.»

In diesen Zusammenhang der Freisetzung gehörte für Ragaz der Wille zur Beherrschung der Welt und damit die Genese des Kapitalismus. «Hier waren eben die geistigen Kräfte, die die moderne Welt schufen und schaffen, entbunden worden zum Bösen und Guten ⁹⁷.» Die befreiten Gebiete des weltlichen Lebens boten mehr Spielraum für planlosen Egoismus, aber auch für die Gestaltung einer Ordnung im Sinne des Reiches Gottes ⁹⁸. Die Reformation hatte also das geschaffen, was Ragaz als positive Seite des Kapitalismus bezeichnete. «Sie sagte dem Menschen, daß Weltarbeit heilige Arbeit, Gottesdienst sein könne und solle. Das war eine Freiheitsbotschaft, die unzählige Menschen froh machte. Sie setzte die Arbeit frei, erhob ihren sittlichen Wert . . . Diese ethische Reformation war nun von unüberseh-

⁹⁰ Weber, l.c., Band I, S. 54.

⁹¹ E₁ 819.

⁹² ChSF 41.

⁹³ D₁ 446.

⁹⁴ D₁ 447f.

⁹⁵ D₁ 449.

⁹⁶ D₂ 118.

⁹⁷ E₁ 820.

⁹⁸ D₁ 448, ChSF 41, D₂ 116, CE₂ 184.

barer Tragweite. Es quoll aus ihr eine neue Welt empor. Es begann eine Welteroberung und Weltumgestaltung, die seither das Angesicht der Erde verändert hat ⁹⁹.» Und von diesem Begriff der ethischen Reformation aus lehnte Ragaz den Vorwurf, welchen Decurtins dem Protestantismus zehn Jahre früher gemacht hatte, expressis verbis ab: «Man mag sich versucht fühlen, diesen Tatbestand als eine Anklage gegen den Protestantismus zu betrachten. Begünstiger des Kapitalismus zu sein erscheint fast als eine Schande. Und doch liegt die Sache nicht genau so. Die geschilderte Entfesselung der Weltarbeit mußte kommen, sie war notwendig und bis zu einem gewissen Grade heilsam. Es kommt nur darauf an, daß sie in die rechte Bahn gelenkt wird ¹⁰⁰.» Ragaz legt dar, daß in den katholischen Ländern Europas, die den Impuls des Kapitalismus weniger stark verspürt hatten, eine gewisse Stagnation eingetreten sei. «Dieser Stagnation gegenüber bedeutet die Entwicklung, die auf dem Boden des Protestantismus zuerst einsetzte, einen Übergang zum Besseren. Sie führte zu einer akuten Krise, aber durch sie kann es höher hinauf gehen, zu einer wirklichen Überwindung des Mammonismus und des Elends, einer wirklichen Besiegung der Materie durch den Geist und Indienstnahme für Menschenglück und Menschenwürde. Man vergesse nicht: wenn auf protestantischem Boden der Kapitalismus groß geworden ist, so auch die Reaktion auf ihn, der Sozialismus! ¹⁰¹»

Dennoch fand Ragaz, auch im Protestantismus sei die Befreiung des Gottesreiches noch nicht ganz gelungen. Bald mußte er wieder von einer «Entartung der Reformation» sprechen ¹⁰². Ragaz sah, daß in der neuen Kirche noch «katholische Formen» übriggeblieben waren. Zu ihnen rechnete er den Dogmatismus der Orthodoxie, der bald die Freiheit des Gottesreiches wieder zunichte machte, die neue Verkirklichung des Christentums in den Landeskirchen und den damit verbundenen Verzicht auf eine absolute ethische Haltung. Weil der Protestantismus mit der Freisetzung des Christentums also auf halbem Wege stehengeblieben war, hatte aus seinem Geiste die ganze Reihe von Mißständen der kapitalistischen Wirtschaft entstehen können. Und darum behielt die katholische Kirche, die ihr Kirchentum noch ganz ernst nahm, ihr eigenes Recht: Sie vertrat unter diesen Umständen «genau soviel Wahrheit des Gottesreiches als der Protestantismus ¹⁰³».

Aber neben der offiziellen Reformation gab es für Ragaz eine Bewegung, die den Weg der Reformation konsequenter ging als der verkirklichte Protestantismus: das Täuferium. «Die Täufer wollen in mancher Beziehung eine radikalere Umkehr zu Evangelium und Urchristentum als die andere Reformation. Sie arbeiten die eigentlichen Prinzipien der Reformation vielfach reiner heraus. Noch gründlicher beseitigen sie alles Kirchentum. Sie machen Ernst mit dem allgemeinen Priestertum. Ernst machen sie auch mit

⁹⁹ ChSF 43.

¹⁰⁰ ChSF 46.

¹⁰¹ Ebenda.

¹⁰² D₂ 119. In D₁ fehlt der Terminus, nicht aber die Sache.

¹⁰³ D₁ 443.

den sittlichen Forderungen und Verheißungen des Evangeliums. Sie verstehen die Bergpredigt. Sie achten auf den Menschen Jesus. Sie ziehen die sozialen Konsequenzen des Evangeliums, predigen und üben Bruderschaft und soziale Gerechtigkeit . . . In ihnen erscheint am reinsten der Geist einer neuen Zeit, und zugleich auch eine neue Entfaltung des Gottesreiches Jesu¹⁰⁴.»

Ein entscheidender Zug am Täuferturn ist für Ragaz die Tatsache, daß es in seinem sozialen Denken an den Gemeinschaftsgeist der Urchristen anknüpft. «Darum verbinden sie sich so leicht mit der Freiheitsbewegung der Bauern¹⁰⁵.» Täuferturn und Bauernkrieg wären also eine Art vorkapitalistischen Protestes gegen die mit der offiziellen Reformation aufkommende neue Wirtschaftsordnung. Ragaz bezeichnet die Lehren der Wiedertäufer als «Gedanken, worin schon die Gedanken, die heute die Welt bewegen, aufleuchten¹⁰⁶», und knüpft seine eigenen Soziallehren geradezu daran an: «Das Wiedertäuferreich in Münster ist der Versuch der Aufrichtung eines religiös-sozialistischen Gottesreiches . . .¹⁰⁷.» Das wirft ein deutliches Licht auf das oben über seine Stellung zur Kirche Gesagte; es beleuchtet aber auch jene Unterscheidung zwischen dynamischer und statischer Religiosität, die er schon 1906 als Grundlinie seines Denkens darstellte. Die stärksten Nachwirkungen der täuferischen Ideale fand Ragaz in den reformierten Kirchen, vor allem denjenigen der angelsächsischen Welt¹⁰⁸. Das erklärt wieder einen Teil seines Amerika-Erlebnisses. Wenn Ragaz das Wachsen des religiös-sozialen Gedankens mit Vorliebe als eine neue Reformation bezeichnete, schwebte ihm weniger die offizielle Reformation Luthers als die Nebenreformation der Täufer und Bauern vor. Und wenn er die Bauernkomponente im Täuferturn stark hervorhob, betonte er eigentlich die Ähnlichkeit des aus dem vorkapitalistischen Zustand heraus gegen den Kapitalismus revoltierenden Wiedertäufers mit einem Bauern des 19. Jahrhunderts, als den er sich selbst empfand.

3. Der Sozialismus

a) Der Sozialismus als Wiederherstellung und Überbietung

Aus der Klage um die verschwundene Idylle der vorkapitalistischen Stufe und aus der Kritik an der Enge dieser Idylle; aus der Kritik an der «gottlosen» kapitalistischen Wirtschaft und aus der Anerkennung ihrer Verdienste um die Weitung und Befreiung der Menschheit flossen die Gedanken, auf die Ragaz seinen Sozialismus begründete. Die sozialistischen Gedanken erschienen ihm als Wiederherstellung des vorkapitalistischen Gesellschaftsideals in verbesserter Gestalt: Die positiven Seiten des Kapitalismus vereinen sich mit den das Gottesreich repräsentierenden Aspekten des Mit-

¹⁰⁴ Ebenda.

¹⁰⁵ ChSF 185.

¹⁰⁶ ChSF 32/33.

¹⁰⁷ E₁ 845.

¹⁰⁸ ChSF 185.

telalters zu einem Leitbild für die neue Ordnung. Diese neue, eben sozialistische Ordnung ist als Wiederherstellung der alten Genossenschaftlichkeit gedacht; sie möchte das alte Ideal aber mit den Gegebenheiten der neuen Wirtschaft vereinigen und dadurch die vorkapitalistische Epoche überbieten. Ragaz definiert den Sozialismus zunächst einmal als Wiederherstellung: «Sozialismus ist eine Wirtschaftsordnung, die durch das Prinzip der Solidarität die Wirtschaftsordnung versittlichen und dem Menschen dienstbar machen will ¹⁰⁹.» Wenn er aber etwa den Vorgang der Konzentration des Kapitals in gesellschaftlich-kapitalistischen Unternehmungen schildert, kann er ausrufen: «Am Ende dieses Weges taucht das Ideal einer die ganze Menschheit umfassenden einheitlichen Regelung von Produktion und Distribution der Güter auf. . . So taucht ein wirtschaftliches System vor uns auf, das in gewisser Hinsicht doch nur eine Rückkehr zu einem früheren ist, nur in mächtigerer Form und auf höherer Stufe. Das genossenschaftliche Prinzip des Mittelalters kehrt wieder ¹¹⁰.» In diesem Ideal lassen sich die am Mittelalter orientierten Züge gut feststellen: wiederhergestellt wird die «einheitliche Regelung von Produktion und Distribution der Güter»; die «mächtigere Form und die höhere Stufe», welche die kapitalistische Epoche beiträgt, bestehen in der Ausweitung des genossenschaftlichen Ideals auf die Menschheit. Das sozialistische Leitbild von Ragaz ist an der vorkapitalistischen Epoche orientiert, deren Gesellschaft er als «richtig» empfindet, und es bringt ihren Geist in Verbindung mit den von der kapitalistischen Wirtschaft geschaffenen ökonomischen Mitteln.

Der Sozialismus will die Wiederherstellung der alten Gemeinschaft in neuer Form. Im Mittelalter hatte die Wirtschaft die Bedürfnisse einer kleinen, geschlossenen Gemeinschaft befriedigen müssen, und sie war im Interesse dieser kleinen Gemeinschaft organisiert und gemeinschaftlich verwaltet worden. Träger des genossenschaftlichen Lebens waren also die dörfliche Kommune, die städtische Zunft, vielleicht auch der feudale Gutshof gewesen. Der Kapitalismus vergaß das Gemeinschaftsideal; «das Gesetz der Solidarität war vergessen. Das Wort vom Kampf ums Dasein wurde nicht zufällig gerade in dieser Zeit eine herrschende Losung ¹¹¹.» Der Sozialismus stellte die Ausrichtung der Wirtschaft nach der Gemeinschaft wieder her: «Das Wirtschaftsleben soll so geordnet werden, daß nicht Profit sein Endziel sei, sondern die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Gemeinschaft, daß es nicht ein Kampf aller gegen alle sei, sondern ein gemeinsamer Kampf gegen die materielle Not ¹¹².»

Auch für die Arbeit bedeutet der Sozialismus Wiederherstellung und Steigerung zugleich; Ragaz faßt beides zusammen in den Ausdruck «Wiedergeburt der Arbeit ¹¹³». Die von der Geldherrschaft befreite und im Sinne

¹⁰⁹ ChSF 109.

¹¹⁰ ChSF 75/76.

¹¹¹ ChSF 90.

¹¹² ChSF 108.

¹¹³ ChSF 302.

der Gemeinschaft geleistete Arbeit bekommt ihren ursprünglichen schöpferischen Charakter wieder. «Die Arbeit muß mehr Gemeinschaftssache werden. Das Ideal ist, daß jedes Geschäft, jedes Unternehmen eine Art Genossenschaft sei, eine Art Arbeitsgemeinschaft oder eine Republik. Das bedeutet: Jeder, der darin tätig ist, weiß, das das Geschäft, das Unternehmen auch das Seinige ist . . . Jeder ist Bürger, keiner Untertan ¹¹⁴.» Die im Kapitalismus so einschneidende Trennung des Arbeiters vom Produktionsmittel und vom Produkt, welche sich entscheidend auf die Arbeitsgesinnung auswirkte, soll aufgehoben werden. Das mittelalterliche Bild von der Genossenschaftlichkeit der Arbeit taucht wieder auf; die «konstitutionellen Fabriken» und Produktivgenossenschaften, von denen Ragaz spricht ¹¹⁵, sind im Grunde eine Wiederherstellung der mittelalterlichen Zünfte. Aber die vom Kapitalismus erreichte Verfeinerung der Technik und Spezialisierung der Arbeit soll auch in der sozialistischen Wirtschaft nicht aufgehoben werden: «Je vollkommener die Maschine ist, desto mehr nimmt sie den Arbeiter, der sie bedienen muß, in Anspruch, desto vollkommener ist einerseits das Werk der Maschine, und destomehr darf er es andererseits als das seinige in Anspruch nehmen ¹¹⁶.» Gerade die Mechanisierung der Arbeit erlaubt ja, wenn sie einmal im Dienste der Allgemeinheit steht, eine Verkürzung der Arbeitszeit; damit verschafft die im Sozialismus erreichte Stufe der Arbeit jedem die Möglichkeit, «Mensch zu sein» und «in freier Tätigkeit andere Seiten seines Wesens auszubilden ¹¹⁷». Die «Gesundung der Arbeit» führt so zu einem höheren Menschentum: «Arbeit wird die heilige und gesunde Grundlage einer neuen Kultur» sein ¹¹⁸.

Arbeit und Gemeinschaft sind die beiden Grundpfeiler, auf welche Ragaz seine Soziallehre aufbaut. Wie er sich die praktische Ausgestaltung der sozialistischen Gesellschaft denkt, ist eine weniger zentrale Frage für ihn; er will die Prinzipien, die allgemeinen ethischen Anleitungen geben und die Ausgestaltung den ökonomischen Fachleuten überlassen. «Das Christentum will große Grundprinzipien geben, aber nicht eine soziale Technik, sowenig als eine christliche Chemie oder Mathematik. Es ist kein Gesetzbuch oder Handbuch, sondern eine Quelle des Lebens ¹¹⁹.» Der religiöse Sozialismus konnte also nur die Grundlagen geben für eine Wirtschaftsordnung, «die die Gotteskindschaft, die Bruderschaft, die Solidarität, die Ehre Gottes (mit Calvin zu reden), zum Ausdruck bringt ¹²⁰».

Trotzdem gibt es auch zum sozialen Detail einige Andeutungen bei Ragaz. Es soll ihnen hier nur soweit nachgegangen werden, als sie biographisch interessant sind.

¹¹⁴ ChSF 305.

¹¹⁵ ChSF 305 und 306.

¹¹⁶ E₁ 914.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ Ebenda.

¹¹⁹ ChSF 217.

¹²⁰ Ebenda.

Von den drei Organisationsformen der Arbeiterbewegung, der sozialdemokratischen Partei, den Gewerkschaften und den Genossenschaften, achtete Ragaz die politische Form am wenigsten. «Wir sehen, daß Sozialismus nicht identisch ist mit einer bestimmten Partei, also der Sozialdemokratie. Diese ist nur *eine*, und zwar eine *politische* Form des Sozialismus, zu der Gewerkschafts- und Genossenschaftssozialismus als mindestens ebenso berechnigte Formen treten. Man darf sogar sagen, daß die politische Form die untergeordnete sei, weil nur ein Mittel zum Zweck, während die andern das Endziel selbst repräsentieren ¹²¹.» Hier nimmt Ragaz also die bezeichnende Bevorzugung der Genossenschaften auf, die sich überall im christlichen Sozialdenken findet und bei den englischen Christian Socialists zuerst auftritt ¹²². Ethisch betrachtet, waren für Ragaz die Genossenschaften die beste Verwirklichung des Sozialismus: «Große Bedeutung, besonders in sittlicher Beziehung das christliche Ideal. Auch Vorzug vor Zwangsstaat. Heute freilich noch embryonal, namentlich in sittlicher Beziehung. Fehlt Geist. Englische Genossenschaften eröffnet mit Gottesdienst ¹²³.» Die Genossenschaft verkörpert für Ragaz die Ausrichtung der Produktion nach dem alten Telos der Bedürfnisbefriedigung, das «Bestreben, für das wirtschaftliche Bedürfnis der Gemeinschaft zu sorgen ¹²⁴». An einer Stelle, wo er von Stoecker spricht, läßt Ragaz die Abstammung des modernen Genossenschaftsdenkens vom mittelalterlichen Zunftideal durchscheinen; Stoeckers Programm, sagt er, stelle den Genossenschaftsgedanken in den Mittelpunkt, «aber in konservativer Gestalt, als eine Art Regeneration des Zunftwesens ¹²⁵». Daran kann man ablesen, wie die gedanklichen Linien der evangelischen Soziallehren seit Stoecker weitergelaufen waren: Nach seiner ausschließlich konservativen Ausprägung des Genossenschaftsgedankens war die Ausweitung und das Begreifen der weltweiten wirtschaftlichen Zusammenhänge bei Naumann erfolgt. Nun kehrte der Gedankengang zum genossenschaftlichen Ideal zurück, aber es wurde von Ragaz eine Genossenschaft ins Auge gefaßt, die in der durch den Kapitalismus umgestalteten Welt ihren Platz hatte ¹²⁶.

Neben der Genossenschaft stellte Ragaz die Gewerkschaft in den Vordergrund. Sie hatte ihre sittliche Bedeutung für die Gesundung der Arbeit. Ragaz anerkannte die praktischen Erfolge der Gewerkschaften, aber «noch größer vielleicht ist ihre erzieherische Bedeutung. Durch sie wird der Arbeiter aus Verlorenheit und Stumpfheit herausgezogen; er wird wieder Glied einer Gemeinschaft, er erhält wieder Rechte und Pflichten, während er vorher in seinem Elend sich selbstisch zu isolieren und sich einen kleinen Vorteil vielleicht auf Kosten des Mitarbeiters zu ergattern suchte oder dem

¹²¹ ChSF 107.

¹²² Vgl. Einleitung, S. 21.

¹²³ E₂ 204.

¹²⁴ ChSF 104.

¹²⁵ ChSF 23.

¹²⁶ ChSF 105/06.

Trunk verfiel . . . Er fängt an, sich in seiner Selbständigkeit und Arbeiter-ehre zu fühlen; er bekommt Hoffnung und Würde, kurz, er wird aus einer Nummer zu einer Persönlichkeit ¹²⁷.» Darin erblickt Ragaz den größten Wert der Gewerkschaftsbewegung: Sie hat die Arbeitermassen zu Organismen von Persönlichkeiten gestaltet. Die Arbeiterbewegung, ruft Ragaz aus, «brachte Leben in diese Massen. Sie ballte sie zusammen zu organischen Gebilden . . . Sie schuf das Fundament für eine neue sittliche Grundexistenz des Volkes. Ich sage es offen: Sie hat mehr getan, als Kirche, Schule und Staat zusammen ¹²⁸.»

Neben Genossenschaft und Gewerkschaft treten die politischen Organisationen der Arbeiter bei Ragaz zurück. «Die Politik ist nicht schöpferisch. Sie geht bloß auf Gewinnung von Macht aus, um diese dann für bestimmte Zwecke einsetzen zu können. Diese Zwecke müssen aber von anderswoher kommen. Mit andern Worten: Die Politik kann nicht neues Leben erzeugen, sie kann nur das vorhandene Leben entwickeln, fördern oder hemmen . . . Sie ist auch oft künstlich, durch allerlei Suggestion beeinflußt, der Herrschaft der Schlagwörter unterworfen. Aber in der gewerkschaftlichen und genossenschaftlichen Organisation ist etwas Wachstümliches, etwas Organisches ¹²⁹.»

Es ist wohl erlaubt, diese Bevorzugung des gewerkschaftlichen und genossenschaftlichen Sozialismus dem von der vorkapitalistischen Stufe geformten sozialen Leitbild von Ragaz zuzuschreiben. Erinnern wir uns daran, daß Träger der wirtschaftlichen Solidarität in Tamins auch nicht etwa die politische Gemeinde als solche war, sondern daß die ökonomischen Fragen durch eine Reihe von freiwilligen Zweckgemeinschaften besorgt wurden. Hier liegen wohl die Wurzeln für jene Erscheinung, die Ragaz seinen «Anarchismus» genannt hat und die unten noch zu beschreiben ist. Daß das Genossenschaftswesen in der Schweiz an die alten Kooperativgedanken anknüpfen konnte, ist eine allgemeine Erscheinung. Bei Ragaz zeigt es sich aber mit besonderer Deutlichkeit, daß es einen autochthonen schweizerischen Sozialismus gibt, der auf älteste schweizerische Traditionen zurückgeht und für den die marxistische Begründung im letzten Grunde nicht sehr wesentlich ist ¹³⁰. Die zentrale Bedeutung des Genossenschaftsgedankens ist einer der Punkte, wo es sich am deutlichsten erweist, wie typisch schweizerisch der religiöse Sozialismus ist. Gridazzi sagt: «Der religiöse Sozialismus darf also in gewisser Hinsicht als ein geistiges Produkt der Schweiz bezeichnet werden ¹³¹.» Aus unserer Untersuchung geht hervor, daß man behaupten dürfte, er sei wesentlich mehr ein geistiges Produkt der Schweiz als alle anderen sozialistischen Theorien.

¹²⁷ E, 826.

¹²⁸ ChSF 99.

¹²⁹ ChSF 106.

¹³⁰ Vgl. H. Faucherre, «Umriss einer genoss. Ideengeschichte», 2. Teil: Die Schweiz, Basel 1928.

¹³¹ Mario Gridazzi, «Die Entwicklung der sozialistischen Ideen in der Schweiz», Zürich 1935, S. 282.

b) *Das Wesen der Solidarität*

Im Zentrum des ganzen sozialen und religiösen Denkens von Ragaz stand in der bisher dargestellten Periode die Frage nach der rechten Gemeinschaft. Biographisch konnte sie gefaßt werden in der Auseinandersetzung mit der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, und mit der staatlichen Gemeinschaft, der Schweiz. Sie spiegelte sich aber auch in der Krise der ersten Basler Jahre mit ihrer Vereinsamung und noch stärker in den Einsamkeitsgefühlen der ersten Zürcher Zeit. Ragaz hatte das Bedürfnis, sich in einer Gemeinschaft aufgehoben zu fühlen; natürlich geht dieses Suchen nach Gemeinschaft auf das Erleben jener Gemeinschaft in der Jugendzeit zurück, die Ragaz in der «vorkapitalistischen Epoche» idealisiert dargestellt hatte. Es bleibt nun, nachdem das Gemeinschaftserlebnis biographisch erfaßt worden ist, noch die Aufgabe, zu zeigen, wie das Denken des Professors die «richtige Gemeinschaft» gesehen und gedeutet hat.

Allem Nachdenken über die «rechte» Gemeinschaft liegt bei Ragaz das zugrunde, was er selber als das Kennzeichen der vorkapitalistischen Epoche bezeichnet hat: die Harmonie zwischen der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wird also bestimmt von zwei Polen, dem Recht der Einzelpersönlichkeit und der Forderung nach Solidarität.

Ragaz betonte immer wieder mit großem Nachdruck das Recht des Individuums. «Die Persönlichkeit ist die individualisierte Sittlichkeit, oder auch eine sittlich gewordene Individualität.» Das Wort von der Persönlichkeit «bleibt ein großes Wort. Es drückt im Grunde das gleiche aus, was das Christentum unter dem unendlichen Wert der Seele versteht. Es ist ferner identisch mit Menschentum . . . Denn eben das Persönliche ist es, das den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidet, ihn über die Natur emporhebt, ihm Würde und Höhe gibt¹³².» In diesem Sinne hat Ragaz seine Ethik eine «idealistische Persönlichkeitsethik» genannt¹³³: «Nicht ein von außen her gegebenes Telos ist es, das wir als Höchstes anerkennen, sondern ein Selbstgesetztes: die Persönlichkeit¹³⁴». Sie wird gegen alle Heteronomie, vor allem gegen alle Beherrschung durch die Sachen in Schutz genommen: «Sittlichen Wert hat nur die Persönlichkeit; Persönlichkeit aber ist Freiheit von Naturbann, also auch von den Sachen. Der Weg der Freiheit besteht nun darin, daß der Geist, das heißt die Persönlichkeit, die Sachen ordnet, sie Zwecken unterwirft, sich dienstbar macht. Sie sind der gröbere und feinere Mechanismus, der dem sittlichen Telos zu dienen hat¹³⁵.» Darum ist ja der Kapitalismus mit seinem Telos des Profits «unsittlich»; in ihm wird die Sache absolut Herr des Menschen. Das ist aber direkte Unsittlichkeit. Denn alle Sittlichkeit besteht darin, daß die Sachen der Persönlichkeit dienen müssen¹³⁶.

¹³² E₁ 274 links und 275 links.

¹³³ E₁ 270.

¹³⁴ E₁ 269.

¹³⁵ E₁ 878/79.

¹³⁶ ChSF 86.

Nun ist aber die Einzelpersönlichkeit nicht allein herrschend, sie hat sich in eine Gemeinschaft einzuordnen. Ragaz unterscheidet überall zwischen Egoismus und Individualismus: «Individualismus ist die Betonung des eigenartigen und selbständigen Wertes der Persönlichkeit und ist sehr wohl damit vereinbar, daß der Mitmensch ebenfalls als solche betrachtet und geehrt werde – ja er fordert dies sogar –, Egoismus aber ist die einseitige und ausschließliche Förderung des Ichs auf Kosten Anderer¹³⁷.» Gerade der rechte, im Sinne der idealistischen Persönlichkeitsethik verstandene Individualismus ordnet den Menschen der Gemeinschaft ein. «Die Sachen sollen vom Individuum so behandelt werden, daß sie seiner sittlichen Persönlichkeit dienen, es selber aber durch sie der Gemeinschaft dient, mit anderen Worten, sie soll ein Ausdruck der Gotteskindschaft und Bruderschaft werden und so dem Reiche Gottes eingefügt werden¹³⁸.» Der hohe Wert der eigenen Persönlichkeit soll den einzelnen auf die Persönlichkeit des Mitmenschen und damit auf die Gemeinschaft hinweisen. So entsteht eine «sittliche Gemeinschaft». «Die Persönlichkeit strebt nach der Gemeinschaft, weil sie erst darin völlig zu sich selbst kommt und dadurch höher gehoben wird. Denn das Gute ist ein Reich¹³⁹.»

Wenn Ragaz von einer Gemeinschaftsform spricht, in der dieser Ausgleich zwischen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft gefunden ist, drängt sich ihm gewöhnlich der Ausdruck «Harmonie» auf. In diesem Sinne ist die vorkapitalistische Gesellschaft «harmonisch». Sie verwirklicht eine Ordnung, in der die beiden Pole zusammenwirken; Ordnung aber ist ein ursprüngliches Zeichen verwirklichter Sittlichkeit. Wenn Ragaz etwa vom mittelalterlichen Katholizismus spricht, kommt dieser ihm immer als großartiger Versuch vor, diese Ordnung zu verwirklichen: Er repräsentiert «das Ideal einer menschlichen Gesellschaft, die ganz und gar zusammengehalten ist durch das Bewußtsein ihrer höchsten Bestimmung und den Gehorsam gegen Gottes Ordnung . . . Wissenschaft, Staat, Wirtschaftsleben, Kunst, Sitte und Sittlichkeit, alle sollen sie im Gottesreich zu einem harmonischen Ganzen zusammengefaßt werden¹⁴⁰.» Diese Harmonie fand Ragaz besonders in der «Divina Commedia» ausgedrückt, die er lebenslang als den großartigsten Ausdruck des Kosmos in der mittelalterlichen Welt auffaßte und deren Harmonie ihn immer wieder ergriß¹⁴¹. Der Wunsch nach einer geordneten Form der menschlichen Gemeinschaft und des ganzen Menschenlebens, nach einem Kosmos, beherrscht das soziale Denken von Ragaz.

Das Prinzip, welches die Einzelpersönlichkeiten in den Kosmos, in die Gemeinschaft einordnet, heißt bei Ragaz «Solidarität». «Solidarität ist das oberste der Weltgesetze¹⁴²», sagt er und führt im entwicklungsgeschicht-

¹³⁷ ChSF 84.

¹³⁸ E₁ 879.

¹³⁹ E₁ 813.

¹⁴⁰ D₁ 417.

¹⁴¹ E₁ 356.

¹⁴² ChSF 84.

lichen Teil seiner ersten Ethik das «Verhältnis von Mensch zu Mensch¹⁴³», von den ersten Stufen der menschlichen Vergesellschaftung ausgehend, durch alle Zeiten der Weltgeschichte. «Der Mensch als Einzelner wäre ein Tier geblieben oder geworden. Sittlichkeit und Gemeinschaft gehören zusammen¹⁴⁴.» Ragaz stellt die «Menschwerdung des Menschen» gerade an der Entwicklung der gesellschaftlichen Formen dar, die sich der Mensch gibt, an der Entwicklung vom Glied der Horde zum Stammesangehörigen und zum Staatsbürger, endlich zum Glied der Menschheit¹⁴⁵. Diese fortlaufende Verwirklichung und Ausweitung des Weltgesetzes der Solidarität brachte Ragaz später zusammen mit den Gedankengängen des russischen Anarchisten Peter Kropotkin, der als Antwort auf die darwinistische Lehre vom Kampf ums Dasein die «gegenseitige Hilfe als Naturgesetz und als Entwicklungsfaktor¹⁴⁶» darstellte und dieses Naturgesetz von den wirbellosen Tieren über die höchsten Tierformen und die Hottentotten bis zu den Gewerkschaften und Genossenschaften der modernen Zeit verfolgte¹⁴⁷. Es gibt beim frühen Ragaz eine naturrechtliche Begründung der Solidarität; im Abschnitt über das «Verhältnis von Mensch zu Mensch» bedeutet das Eintreten des Christentums, und mit ihm der Anfang des christlichen Bruderschaftsgedankens, nur eine Stufe in einem weiteren entwicklungsgeschichtlichen Prozeß; die Erscheinung Jesu Christi ist dann nur die Erscheinung der vollendeten «Menschwerdung des Menschen» und damit das Auftauchen eines Ideals der vollendeten Gemeinschaft, die nicht mehr an die kleineren Einheiten von Stamm und Volk gebunden ist, sondern menschheitlich, international ist¹⁴⁸.

Das ist eine erste Darstellung der Solidarität, ihre Herleitung aus einem naturrechtlich gefaßten Weltprinzip; so trug sie Ragaz im Wintersemester 1908/09 seinen Studenten vor. Daß innerhalb derselben Vorlesung auch noch andere Möglichkeiten der Ableitung der Solidarität gezeigt werden, beweist, in welcher Umwandlung in der Zeit der ersten Zürcher Semester die Gedanken von Ragaz begriffen waren. An jener Stelle seiner Darstellung, wo Ragaz die Ethik Jesu schilderte, leitete er die Solidarität plötzlich rein religiös ab: «Für das Gotteskind ist der Mitmensch Bruder. Er ist so gut des Vaters Kind als wir. Denn Er ist aller Menschen Vater. Im Wort vom Bruder aber vollendet sich die soziale Forderung der Propheten. Die Formel, die für die Propheten paßt: Gottesdienst ist Menschendienst, gewinnt in der Botschaft Jesu die spezielle Gestalt: Gottesdienst ist Bruderliebe . . . Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird an seinem Verhältnis zum Bruder gemessen¹⁴⁹.» Es ist an verschiedenen Stellen der ersten Ethikvorlesung

¹⁴³ E₁ 503.

¹⁴⁴ E₁ 504.

¹⁴⁵ E₁ 505–11.

¹⁴⁶ P. Kropotkin, «Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt», ed. G. Landauer, Leipzig 1923, S. 15.

¹⁴⁷ Ragaz kannte Kropotkin spätestens seit 1912: CE₂ 199 zitiert er ihn.

¹⁴⁸ E₁ 519.

¹⁴⁹ E₂ 599.

zu merken, wie die naturrechtlichen und die biblischen Ableitungen der Begriffe miteinander streiten, und wie Ragaz versucht, sie in Einklang zu bringen. Am Ende der Darstellung der Ethik Jesu stehen zwei kurze Abschnitte, die «prinzipielle Bemerkung: Unser Verhältnis zu Jesus¹⁵⁰» und der Abschnitt über «Jesu That¹⁵¹». Im ersten Abschnitt sagt Ragaz: «Ich will Jesu sittliche Botschaft, kürzer gesagt: Jesus, nun nicht in dem Sinn als Autorität hinstellen, daß die in ihm erschienene sittliche Wahrheit wahr wäre, weil er sie verkündigt, und wir deswegen uns ihr unterwerfen müßten . . . Die Wahrheit des Gottesreiches ist ewiger Art, sie quillt in jedem Herzen und zu jeder Zeit . . . sie ist wahr, weil sie wahr ist, nicht bloß, weil Jesus sie verkündigt hat¹⁵².» Aber neben dieser Annahme eines von Jesus unabhängigen Wahren, zu dem ja auch die naturrechtlich begründete Gemeinschaft gehören würde, wird schon im nächsten Abschnitt die einmalige Bedeutung Jesu für die Wahrheit betont: «Aber allerdings müssen auch wir zugestehen, daß sein Tod eine ganz besondere Bedeutung für die Entwicklung der Welt des Guten oder des Reiches Gottes gehabt hat. Ich will hier gar nicht versuchen, das Geheimnis dieser Wirkung irgendwie erschöpfend zu schildern. Nur das möchte ich sagen: wie überall im Werden des Guten die *Tat* das letzte entscheidende Moment war, so ist es die am Kreuze vollbrachte Tat Jesu gewesen, die der in ihm erschienenen neuen Welt zum Durchbruch und damit zum prinzipiellen Siege verhalf. Darum hat diese Tat zentrale Bedeutung, kosmische Bedeutung. Man kann von ihr nicht Großes genug sagen¹⁵³.» War nun eigentlich die Wahrheit Jesu an seine Person und seine Tat gebunden und damit seine Person und Botschaft die Quelle der sittlichen Wahrheit, oder war diese Wahrheit auch ohne Jesus und seine Tat möglich, «weil sie wahr ist»? In unserem Zusammenhang hieße das: War die Solidarität überzeitlich, ein Weltprinzip, ein Grundgedanke der Menschheit, oder war sie ein christliches Phänomen, ein durch Jesus gestiftetes und durchgesetztes Prinzip?

In seinem zweiten Zürcher Semester bezeichnete Ragaz die Solidarität als das «oberste Weltgesetz» und die «tiefste der sittlichen Wahrheiten¹⁵⁴». Sie war so sehr ein Teil der ganzen Weltorganisation, daß die Weltordnung sich für sie wehrte und sich gegen den Egoismus sträubte¹⁵⁵. Aber in der gleichen Vorlesung heißt es über Jesus und das, was er über die Bruderschaft der Menschen aussagt: «Zum Gotteskind gehört notwendig der Bruder. Gerade durch Gott ist der Mensch aufs Tiefste mit dem Mitmenschen verbunden . . . Es ist eine unergründliche, unbedingte Solidarität, die den Menschen an den Menschen bindet¹⁵⁶.» Von daher kommt Ragaz zu einer ganz neuen Ableitung der Solidarität: Er stellt fest, daß nach dem Willen

¹⁵⁰ E₁ 637.

¹⁵¹ E₁ 638.

¹⁵² E₁ 637'38.

¹⁵³ E₁ 639.

¹⁵⁴ ChSF 84.

¹⁵⁵ Ebenda.

¹⁵⁶ ChSF 157/58.

Jesu der Mensch nur *mit dem Bruder* vor Gott treten darf: «So wird aller Egoismus mit der Wurzel abgeschnitten ¹⁵⁷.» Deshalb wird auch die Schuld der Menschheit als solidarische Schuld verstanden: Aus dieser solidarischen Lebensgemeinschaft der Christen mit den Mitmenschen «folgt von selbst die Solidarität der Schuld. Eben weil wir zu unbedingtem Helfen und Dienenden verpflichtet sind, so sind wir auch mitschuldig an dem, was den Bruder trifft, an seiner Not, seiner Sünde. Dieser Solidarität der Schuld entspricht eine Solidarität der Sühne. Es kann ein Bruder für den andern Schuld tragen und tilgen – vielleicht Einer für Viele. Davon erfüllt ist Jesus hingegangen und hat sein Leben am Kreuze hingegeben als Lösegeld für Viele ¹⁵⁸.» So gerät der Begriff der Solidarität immer mehr aus der Sphäre der «allgemeinen Wahrheit» hinaus und in den Bereich der zentralen christlichen Lehren.

In der «Christlichen Ethik», die Ragaz im Wintersemester 1912/13 zum ersten Male las, war die gedoppelte Begründung der Solidarität aufgehoben, hier galt nur noch die christliche. Es heißt dort: «Das Ideal: Im Evangelium bezeichnet als Bruderschaft. Das überhaupt der religiöse Ausdruck für die Verbundenheit der Menschen. Ist auf weltlich-naturalistischem Boden sinnlos, hier nur Einzelne, Herdenglieder, Mitbewerber. Hängt mit der Kinderschaft zusammen. Kinder des gleichen Vaters sind Brüder ¹⁵⁹.»

Da ist die naturrechtliche Ableitung des Solidaritätsbegriffes ganz verschwunden; ja sie wird expressis verbis abgelehnt. Und das verhält sich in dieser zweiten Fassung der Ethik auch für andere Begriffe so. Es gibt ein eindrückliches Zeichen dafür. In der ersten Ethik von 1908/09 hatte es einen Abschnitt gegeben, der «Die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden» hieß. Er umfaßte acht Unterabschnitte. Sieben von ihnen gaben naturrechtliche Ableitungen der verschiedenen ethischen Grundbegriffe: «I. Die allgemeinen Gesetze; II. Das Verhältnis von Mensch zu Mensch; III. Der Mensch und die Natur; IV. Die geistige Cultur; V. Werth und Unwerth der Cultur; VI. Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauung; VII. Die sittlichen Führer ¹⁶⁰.» Erst im achten Abschnitt: «Jesus Christus», also nach über hundert Seiten naturrechtlicher Grundlegung der Ethik, kamen Jesus und die christliche Ethik zur Sprache. Alle ethischen Begriffe wurden zunächst naturrechtlich hergeleitet und gipfelten dann in der Ethik des Evangeliums. Ein Blick auf den Aufbau des entsprechenden Abschnittes in der zweiten Ethik, der «Christlichen Ethik» des Wintersemesters 1912/13, zeigt, was für eine Wandlung inzwischen vorgegangen war: Dort heißt der Gesamtabschnitt «Das Wesen und geschichtliche Werden der christlichen Sittlichkeit», und er beginnt ohne Darstellung der «Allgemeinen Gesetze» und ohne naturrechtlichen Vorbau direkt und unvermittelt mit dem Unterabschnitt: «I. Jesus ^{160a}». Nun fängt die Sittlichkeit im allgemeinen, und mit ihr

¹⁵⁷ ChSF 158.

¹⁵⁸ ChSF 158/59.

¹⁵⁹ E₂ 161.

¹⁶⁰ E₁ 488–594.

^{160a} Vgl. Abbildung gegenüber von S. 192.

natürlich auch die in ihr zentrale Solidarität, mit Jesus an. Es ist wiederum bezeichnend, daß die beiden Fassungen der Ethik vor und nach jenem Jahre 1910 liegen, das oben, im biographischen Teil, als entscheidende Wende gekennzeichnet worden ist.

Für Ragaz ist die Solidarität seit der zweiten Fassung der Ethik einheitlich eine Solidarität in Jesus Christus. Wo vorher vom «Gesetz der Solidarität» die Rede gewesen war, sprach er nun vom «*Gesetz des Bruders*»¹⁶¹.

c) *Individualismus und Sozialismus, Persönlichkeit und Staat*

Ragaz nannte seine Ethik eine Persönlichkeitsethik. Ähnlich wie die oben dargestellte Wendung von der «Solidarität als Weltgesetz» zur «Bruderschaft in Jesu Christo» gibt es im gleichen Zeitraum eine Evolution von der «sittlichen Persönlichkeit» zur «Gotteskindschaft». Bei dieser hohen Wertung der einzelnen Persönlichkeit war es nicht leicht, das Gleichgewicht zwischen ihr und der Solidarität herzustellen. Gegen Ende der ersten Ethik, die beide Begriffe als ihre Grundlagen herausgearbeitet hatte, sagte Ragaz: «Jetzt erhebt sich wohl noch die prinzipielle Frage: was ist denn aber eigentlich das oberste Ziel, das Übergeordnete, die Gemeinschaft oder der Einzelne?»¹⁶² Und er beantwortet die Frage so: «Ich gestehe, daß es noch nicht lange her ist, daß ich hier für mich eine Antwort gefunden habe, trotzdem ich viel über dieses Problem gegrübelt. Ich gebe sie Ihnen gerne zur Überlegung: ich halte dafür, daß die Persönlichkeit das Höchste und Letzte sei und nicht die Gemeinschaft . . . Die Gemeinschaft ist eine bloße Form. Es kommt ganz auf ihren Inhalt an, ob sie wirklichen Wert erhält oder nicht. Dagegen hat die Persönlichkeit als solche einen Wert, auch die Einzelpersönlichkeit, einen unbedingten Wert, auch ohne Gemeinschaft»¹⁶³.» Wenn sich also eine unausweichliche Alternative zwischen Individualismus und Sozialismus, zwischen freier Persönlichkeit und Solidarität stellte, trat Ragaz auf die Seite der Freiheit.

Ragaz war hellichtig genug, um zu sehen, daß es zu Konflikten zwischen der Solidarität und der Freiheit kommen konnte. Er sah diese Konfliktmöglichkeiten weniger in der Bedrohung des Privateigentums als in einer gewissen Nivellierung und Zwangsherrschaft, die der Sozialismus auch mit sich bringen konnte. – Über das Privateigentum sagte er in der hier dargestellten Zeit kein endgültiges Wort. Er wies darauf hin, daß das Evangelium das Eigentum eher übersehe als betone¹⁶⁴ und sich vor allem gar nicht an die römisch-rechtliche Form des Privateigentums binden lasse¹⁶⁵, im Gegenteil: «Es muß ganz anders als bisher klar gemacht werden, daß es, moralisch und religiös gesprochen, keinen Privatbesitz gibt»¹⁶⁶.» Und

¹⁶¹ CE₂ 20 links.

¹⁶² E₁ 780.

¹⁶³ E₁ 781.

¹⁶⁴ ChSF 232.

¹⁶⁵ ChSF 231.

¹⁶⁶ ChSF 296.

später, in den Zusätzen zu der Vorlesung über Christentum und soziale Frage, geht Ragaz noch weiter: «Das Ziel bleibt bei der sozialistischen und bei der individualistischen Lösung der Besitzfrage gleich: ein freiwilliger, religiöser Kommunismus ¹⁶⁷.» Aber er vertritt in den Vorlesungen nirgends den Kommunismus als Leitbild der gesamten Wirtschaft; er kennt nur einen Kommunismus der Liebe, als ethisches Prinzip unter den Jüngern Christi. Sein Leitbild für die sozialistische Gesellschaft ist nur das Gemeineigentum an *Produktionsmitteln*. «Es handelte sich also nicht um Abschaffung des Eigentums, sondern um Demokratisierung ¹⁶⁸.» Daß aber mit der Einschränkung des Privateigentums eine entscheidende Position der christlichen Ethik geschädigt würde, glaubt Ragaz nicht. Er weist darauf hin, «daß die große Masse der Menschen ja gar kein Eigentum hat, sondern von der Hand in den Mund lebt ¹⁶⁹». Wenn es sich darum handelte, der großen Masse wieder etwas Eigentum zu geben, so mußte man vor allem erzielen, daß der Arbeiter wieder Anteil an einem kollektiven Eigentum bekam, «daß nicht nur die Löhne steigen, sondern der Arbeiter auch wieder wirkliches Glied der Arbeitsgemeinschaft wird, daß er das Gefühl haben darf: ‚das gehört auch mir, das ist auch meine Sache‘. Das ist dann sein Eigentum . . . An diesem Eigentum kann er alle Tugenden entwickeln, die der absolute Privatbesitz allfällig erzeugt, ja in noch edlerem Sinne: Er kann daran lernen, treu zu sein nicht nur am eigenen, sondern am gemeinsamen Besitz, nicht nur für sich, sondern für andere zu sorgen. Die Tugenden des Besitzes werden also aus dem Egoistischen ins Altruistische übersetzt. So eröffnet sich uns mit der Umgestaltung des Eigentums sogar eine neue Möglichkeit sittlicher Höherentwicklung, geschweige denn, daß die christliche Sittlichkeit dadurch bedroht werde. Man kann sagen, der Weg führt vom heidnischen zum christlichen Eigentum. Der Sozialismus ist also jedenfalls viel christlicher als die christlichen Verteidiger der jetzigen Eigentumsform ¹⁷⁰.»

Wenn Ragaz in der Einschränkung des Privateigentums keine Bedrohung der Persönlichkeit sah, nahm er den zweiten Einwand gegen den Solidaritätsgedanken wesentlich ernster. Schädigte der Sozialismus die Entfaltung der freien Persönlichkeit? In den Argumenten, die man unter Berufung auf die Freiheit gegen den Sozialismus anführte, lehnte Ragaz zunächst alle diejenigen ab, welche sich nur für die Freiheit einer einzelnen Klasse wehrten. Eine Einschränkung der Gewerbefreiheit durch Arbeiterschutzgesetze zum Beispiel lehnte er nicht ab: «Es ist nicht zu vergessen, daß diese Beschränkung der Freiheit Einzelner gewöhnlich eine Vermehrung der Freiheit Vieler bedeutet . . . Man darf wohl sagen, daß das, was man so Beschränkung der Freiheit durch Sozialreform nennt, in den meisten Fällen bloß ein Ausgleich ist: es wird Wenigen etwas von ihrer Freiheit genommen, damit viele mehr

¹⁶⁷ ChSF 297 links.

¹⁶⁸ ChSF 231.

¹⁶⁹ ChSF 233.

¹⁷⁰ ChSF 233/34.

davon bekommen . . . Es zeigt sich also . . . , daß es gilt, den Freiheitsbegriff umzudenken. Wir stehen noch viel zu sehr unter der Herrschaft des altliberalen¹⁷¹ Freiheitsbegriffes, wonach Freiheit mit Willkür oder Rücksichtslosigkeit identisch ist . . . Was heißt Freiheit? Es heißt vor allem Herrschaft des Geistes über die Natur. Es heißt Schätzung seiner selbst und der anderen als sittliche Persönlichkeiten¹⁷².» Es gibt für Ragaz einen Weg zu höherer Freiheit, der über eine Zwischenstufe der Einordnung, der Organisation, und damit der Hingabe eines Teils der Freiheit führt¹⁷³.

Außer diesen Einwänden im Namen der Freiheit, die eigentlich nur die Freiheit einer Klasse auf Kosten der Mitmenschen fordern, gibt es aber einen Einwand gegen den Sozialismus, den Ragaz sehr ernst nimmt. Ragaz sieht, «daß auch aus der sozialen Bewegung neue und ernstliche Bedrohungen der Freiheit entstehen können. Es gibt einen Sozialismus, der ein *Ideal* der *Nivellierung* im Kopfe hat, ein Ideal, das ja für das Proletariat, das eine bloße Massenexistenz führt, nur zu natürlich ist¹⁷⁴.» Nivellierung bedeutet hier wohl nichts anderes als Schädigung des Individuums, Hinderung an der freien Ausgestaltung des persönlichen Lebens. In einem Zusatz zur ersten Ethikvorlesung führt Ragaz diese Gefahr noch deutlicher aus: «Mißtrauisch bin ich gegen den Staatssozialismus und die Bureaukratie und meine, es müsse eine Aufgabe aller Weiterblickenden sein, dafür zu sorgen, daß die sozialistische Entwicklung die persönliche Freiheit, so weit sie sittlichen Wert hat, nicht unterdrücke, sondern fördere, also den Sozialismus dem sittlichen Individualismus dienstbar mache¹⁷⁵.» Die Art dieser Unterordnung des Sozialismus unter den sittlichen Individualismus gibt Ragaz an derselben Stelle nur noch mit Stichwörtern an: «Hier: mein soziales Ideal!! Mehr Genossenschafts- und Gewerkschaftssozialismus. Keine Gleichmacherei!¹⁷⁶»

Damit ist ein Stichwort gegeben, das gerade in diesen Jahren immer stärker in den Vordergrund tritt: die Auseinandersetzung mit dem Etatismus. Im Urtext der ersten Ethik findet sich lediglich eine Darstellung des staatssozialistischen Denkens mit der kühlen Bemerkung, dieses sei im Abnehmen begriffen¹⁷⁷. Ein Semester später, in der Vorlesung über «Christentum und soziale Frage» heißt es dann schon über den Staatssozialismus: «Er beherrschte eine Zeitlang allerdings den sozial-demokratischen Gedankenkreis, weil der Staat das einzige Gebilde war, das für die Sozialisierung der Gesellschaft in Betracht zu kommen schien. Inzwischen ist der Gewerkschafts- und Genossenschaftssozialismus mächtig emporgekommen, und der Staatssozialismus hat entsprechend an Kredit verloren¹⁷⁸.» Hier ist zwar

¹⁷¹ Dieses Wort ist später gestrichen.

¹⁷² ChSF 235.

¹⁷³ ChSF 237 und 238.

¹⁷⁴ ChSF 239.

¹⁷⁵ E₁ 871 links, also wohl auf das Wintersemester 1910/11 zu datieren.

¹⁷⁶ E₁ 871 links.

¹⁷⁷ E₁ 865/66.

¹⁷⁸ ChSF 112.

noch nicht ausdrücklich eine Kritik am Staatssozialismus ausgesprochen, obwohl es eindeutig ist, in welchem Sinne Ragaz das Abnehmen wertet. Als Ragaz im Wintersemester 1910/11 die Ethik zum zweiten Male las und zu diesem Zwecke seine Ergänzungen und Änderungen am ursprünglichen Text anbrachte, sprach er sich in einem Zusatz ganz eindeutig gegen den Staatssozialismus aus: «Mißtrauisch bin ich gegen den Staatssozialismus und die Bürokratie ¹⁷⁹.» Es ist also unverkennbar, daß Ragaz sich zusehends von Jahr zu Jahr abschätziger über den Etatismus äußert. Parallel zu dieser Entwicklung vom Staatssozialismus weg geht eine Evolution in der Beurteilung des Staates überhaupt. In der ersten Ethik sagt Ragaz zwar schon, er würde sich, wenn er zu wählen hätte, eher für die Staatsauffassung der Anarchisten als für diejenige Hegels und Treitschkes entscheiden; aber «es ließe sich ein Staat denken, der gerade daran orientiert ist, daß er die Persönlichkeit schützt und entwickelt. Es ist nicht abzusehen, wie die Gesellschaft ohne Staat auskommen sollte. Sie bedarf irgendeiner obersten regulierenden Idee. Das ist dann der Staat ¹⁸⁰.» Aber das ist nicht sein einziges Wort zum Problem des Staates; er fährt später fort: «Insofern der Staat nicht ohne Gewaltanwendung oder doch ihre Möglichkeit auskommen kann, ist es allerdings ein letztes Ziel, daß er nach und nach verschwinde und durch das freie Leben der Gesellschaft ersetzt werde ¹⁸¹.» Dieser Gedanke ist in einer späteren Vorlesung ausgeführt: «Der Staat gerät leicht in die Hände der sogenannten Parteien und wird dann wieder nur ein Werkzeug der Ausbeutung und Gewalt, wie zum Beispiel in Nordamerika, Rußland, und mehr oder weniger überall. Im Wesen des Staates, wie man ihn bisher verstanden hat, liegt die Gewalt. Darum eröffnet das Christentum die Aussicht auf eine Ordnung der Dinge, wo der Gewaltsstaat übergeht in eine freie sittliche und soziale Organisation der Dinge. Wir sind auch im staatlichen Leben auf diesem Wege: im Rechtswesen, in der sozialen Gesetzgebung, in allerlei Fürsorgeeinrichtungen. Aber erst auf dem Wege sind wir. Das Ziel ist fern. Es muß aber proklamiert werden, und (es) darf nicht das Prinzip der Gewalt religiös geweiht werden ¹⁸².» In der zweiten Ethik ist die Kritik am Staat noch weitergeführt: «Das sittliche (wie religiöse) Ideal ist die Auflösung des Staates. Darin der Anarchismus recht. Ist das letzte Ziel, das heute freilich noch utopisch. Doch bewegen wir uns aus der Politik alten Stils einer neuen Form des Zusammenlebens entgegen. Sozialismus ist trotz seinem früheren staatssozialistischen Ideal doch Auflösung des Staates im alten Sinne. Stellt den Menschen der objektiven Macht entgegen. Im Gottesreich hört der Staat auf wie die Kirche! ¹⁸³» Es ist nicht schwer, zu bestimmen, wie Ragaz sich die freie Organisation der Gesellschaft vorstellte. Daß die Gewerkschaft und die Genossenschaft dabei entscheidende Elemente

¹⁷⁹ E₁ 871 links, die oben auf S. 222 zitierte Stelle.

¹⁸⁰ E₁ 977.

¹⁸¹ E₁ 977.

¹⁸² ChSF 309.

¹⁸³ E₂ 251.

sein sollten, ist schon oben wiedergegeben worden. Ein Zusatz zur oben wiedergegebenen Stelle über die Auflösung des Staates sagt: «Dabei aber nicht revolutionärer Abbruch des Staates, sondern andere Orientierung: freie Vereinigung, Föderation, Föderalismus¹⁸⁴.» Im Staatsdenken des Zürcher Professors kommt also wieder ein gesellschaftliches Leitbild zum Vorschein, das der Bauernbub in Tamins in sich aufgenommen hatte. Es ist das Ideal der freien, fast völlig auf sich selbst gestellten Gemeinde, die nur in einem sehr losen Verband, eben in einem föderativen Verhältnis, mit dem ihr übergeordneten Staat steht. Es ist das Bild eines weitgehenden Föderalismus, das Ragaz in der Autobiographie so eindrücklich geschildert hat: «Ganz Graubünden, das, was man jetzt ‚Kanton‘ nennt, war einst, wie die älteste Schweiz, aber noch intensiver, eine große Genossenschaft. Es war kein Staat. Sie setzte sich aus den drei großen Genossenschaften zusammen, die nicht zufälligerweise ‚Bund‘ hießen: dem Grauen Bund, dem Zehn-gerichtebund und dem Gotteshausbund. (Bund heißt lateinisch foederatio, romanisch federaziun.) Diese selbst aber setzten sich aus im ganzen neun-undachtzig ‚Hochgerichten‘ zusammen, die wieder ganz selbständige Gebilde waren . . . Der ganze Zusammenhalt war völlig im Sinne des Anarchismus: freiwillig, genossenschaftlich. Von ‚Regierung‘ und ‚Untertanen‘ war im Ernst nicht die Rede. Auch die einzelnen Gemeinden waren kleine, selbständige Reiche. Eine ‚Obrigkeit‘ im Sinne der andern Schweizer Kantone kannten wir nicht¹⁸⁵.»

Wenn Ragaz an der gleichen Stelle sagt, seine stärkste Leidenschaft sei die für die Freiheit, so meint er damit ein föderalistisch-anarchistisches Freiheitsideal, eine Freiheit der kleinsten Gemeinschaftseinheit, in der sich die Solidarität noch mit der Entwicklung der freien Persönlichkeit verträgt und zum Ausgleich bringen läßt. Mit diesem kommunalistischen Leitbild für das staatliche Leben ist er aber, wie mit seinem genossenschaftlichen Ideal für das Wirtschaftsleben, ein konservativer Revolutionär, der die neu aufzubauende Gesellschaft an jener «richtigen Gesellschaft» mißt, welche er in seiner Jugend verwirklicht sah.

d) Der Marxismus

Nachdem oben gezeigt worden ist, daß Ragaz den Staatssozialismus ablehnte und einen freiheitlichen Sozialismus vertrat, könnte man eigentlich die Frage nach seiner Einstellung zum Marxismus kurz abtun; sie ergibt sich gewissermaßen von selbst aus seiner «Persönlichkeitsethik» und seinem Freiheitsbegriff. Aber es muß doch noch kurz darauf eingegangen werden, denn es erhebt sich in diesem Zusammenhang immerhin die Frage, warum Ragaz mit seiner negativen Einstellung zum Etatismus überhaupt noch in die sozialdemokratische Partei eintrat. Das sozialdemokratische Parteiprogramm von Otto Lang aus dem Jahre 1904, das damals noch gültig war,

¹⁸⁴ F₂ 251 links.

¹⁸⁵ «Mein Weg», Band I, S. 50 f.

bedeutete doch «den endgültigen Sieg des marxistischen Denkens innerhalb der Ideengeschichte des Sozialismus» in der Schweiz¹⁸⁶. Es ist deshalb noch nötig, ausführlicher zu zeigen, wie Ragaz zur weltanschaulichen Basis der Partei eingestellt war, in die er sich im Oktober 1913 aufnehmen ließ¹⁸⁷.

Es ist oben gezeigt worden, daß Ragaz von der ersten Lektüre des ihm vom Grütliverein Chur geschenkten «Kapital» stark beeindruckt war¹⁸⁸. Dieses Staunen vor der Leistung des Theoretikers Marx ist ihm erhalten geblieben. «Er ist eine Natur, die auf den ersten Blick wenig Liebenswertes hat. ‚Gefrorene Leidenschaft‘ hat man sein Wesen genannt, aber es war eine ungeheure Leidenschaft, die sich nicht in sich selbst verzehrte, sondern in der eigenen Glut durch einen heroischen Fleiß jene Kampfaffen . . . schmiedete, die sein großes Werk darstellen¹⁸⁹.» Jedesmal, wenn Ragaz auf Marx zu sprechen kam, wies er auf dessen jüdische Abstammung hin: «Es ist kein Zufall, daß Marx, wie sein großer Schüler Lassalle, Israelit war. In ihnen ist die alte Hoffnung Israels auf ein Reich vollkommener Gerechtigkeit auf Erden, die Leidenschaft der Propheten für die Unterdrückten, Ausgebeuteten, im Dunkeln Sitzenden in glühendem Strome wieder aufgebrochen. Das wird wohl immer mehr als seine weltgeschichtliche Bedeutung verstanden werden¹⁹⁰.»

Es wird hier bereits sichtbar, was Ragaz an Marx und seiner Bewegung als das Entscheidende betrachtete: nicht die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die «religiöse» Wucht der Verkündigung. Er bezeichnete den Marxismus als einen Messianismus. «So groß die wissenschaftliche Leistung von Karl Marx auch ist, so ist es doch nicht die Wissenschaft, die dem Marxismus seine Macht gibt. Er ist *Religion*, und zwar eine bestimmte Religion: *Messianismus*¹⁹¹.» Der historische Materialismus und das ganze ökonomische System sind nur ein Akzidens. «Der naturphilosophische Materialismus ist also nur Schale des Marxismus, die leicht abgelöst werden kann. Sein Kern ist Idealismus¹⁹².» Ragaz nennt es ein «weltgeschichtliches Mißverständnis», daß sich im Marxismus die messianische Hoffnung mit einer dem Christentum wesensfremden materialistischen Weltanschauung paarte, ein Mißverständnis, an dem die Christenheit schuld war, weil sie die ursprüngliche dynamische Hoffnung ihrer Anfänge verleugnet und sich damit

¹⁸⁶ Gridazzi, I. c., S. 244.

¹⁸⁷ Vgl. oben, Kapitel 3, S. 190.

¹⁸⁸ Vgl. oben, Kapitel 1, S. 73, und Kapitel 2, S. 108.

¹⁸⁹ E₁ 850.

¹⁹⁰ E₁ 856.

¹⁹¹ ChSF 120. Es ist interessant, daß die spätere Forschung Ragaz insofern recht gibt, als sie tatsächlich in den Frühschriften von Marx Züge nachgewiesen hat, die sich – vorsichtig gesagt – nahe mit biblischen Grundvorstellungen zusammenbringen lassen. Bezeichnenderweise gruppieren sich diese bibelnahen Motive bei Marx um das Bild der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft. Diese zeigt Züge, die an biblische Endzeitvorstellungen erinnern. Vgl. Arthur Rich, «Die kryptochristlichen Motive in den Frühschriften von Karl Marx», Theol. Zs., Basel 1951, S. 192–208.

¹⁹² ChSF 252.

selber vergessen hatte ¹⁹³. Der Materialismus des marxistischen Systems war so eine Reaktion auf ein Christentum, «das nur an den Himmel dachte und an das sogenannte innere Leben, und daneben eine Welt, wo Egoismus, Ausbeutung und Mammonismus herrschten ¹⁹⁴», stillschweigend tolerierte. Für den Ragaz der frühen Zürcher Jahre konnte darum das «Mißverständnis» des Marxismus eine recht positive Wertung des ganzen Systems nicht schmälern: «Im ganzen ist er doch ein gewaltiger Wurf und als Ganzes sicher auch unvergängliche Wahrheit. Und wenn der Marxismus auch nur eines getan hätte, so hätte er Großes getan: er hat dem Proletariat ein Evangelium verkündigt, hat es hoffen gelehrt, hat nicht nur die Arbeiterschaft, sondern die Welt aufgerüttelt ¹⁹⁵.» Gerade weil er den Kern des Marxismus in seiner Hoffnung, in seiner – um einen für den religiösen Sozialismus bezeichnenden Ausdruck zu brauchen – in seiner Verkündigung des Kairos erblickte, wies Ragaz in der folgenden Zeit immer stärker auf den inneren Widerspruch zwischen dem messianischen Kern und der wissenschaftlich-materialistischen Schale des Marxismus hin. Die Gefahr für die Arbeiterbewegung kam von der materialistischen Schale her: aller Materialismus gab ja ein mechanistisches Bild von der Entwicklung. Eine mechanisch vor sich gehende Entwicklung ließ aber keinen Raum mehr für das sittliche Leben, für die Persönlichkeit und ihre Tat. «Der Mechanismus hat keine Rolle für den Willen. Die Entwicklung vollzieht sich von selbst, gleichsam automatisch. Darum hat es eigentlich keinen Raum für die schöpferische Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist ihm ein Kreuzungspunkt allgemeiner Faktoren ¹⁹⁶.» Hier sah Ragaz nun den inneren Widerspruch im Marxismus: War er nun eine Religion der Hoffnung, oder war er eine Lehre, die durch die Verbreitung des Glaubens an eine mechanische Entwicklung geradezu lähmend auf den Umgestaltungswillen der Persönlichkeit wirkte? Diese innere Spaltung und Unsicherheit in den theoretischen Grundlagen der parteioffiziellen Lehre mußte zu einem Erlahmen in der ganzen Arbeiterbewegung beitragen. Ragaz führte zum Beispiel den Kampf zwischen Revisionisten und revolutionären Marxisten, der sich um die Jahrhundertwende in der Sozialdemokratie abspielte, auf diesen inneren Zwiespalt zurück. «Auf der einen Seite der Revisionismus, der Gegenwartsarbeit fordert, auf der andern der revolutionäre Marxismus, der immer noch mit dem baldigen Untergang der bürgerlichen Gesellschaft, der nahen Katastrophe, rechnet. Der Revisionismus ist nüchtern, oft allzu nüchtern, er kann die alte messianische Religion der Sozialdemokratie nicht ersetzen. Der Revolutionarismus hat Enthusiasmus und religiöse Glut, aber er glaubt nicht mehr recht an sich selbst und wird dadurch unwahr. Das ist die schwere Krise, in die der Marxismus die Sozialdemokratie geführt hat und aus der sie

¹⁹³ ChSF 246.

¹⁹⁴ ChSF 252.

¹⁹⁵ E₁ 857.

¹⁹⁶ ChSF 253.

keinen Ausweg sieht ¹⁹⁷.» Die Lösung des inneren Widerspruches sah Ragaz darin, daß sich der Sozialismus wieder auf seinen religiösen, oder mindestens auf seinen idealistischen Charakter besinne. Der religiöse Sozialismus bot die beste Möglichkeit, wie die Arbeiterschaft aus ihrer Krise herauskommen konnte, weil in ihm einerseits die Hoffnung ihren Platz hatte, als Warten auf das Reich Gottes, und andererseits eine Mitarbeit des Menschen für das Kommen des Gottesreiches nicht ausgeschlossen war. Der religiöse Sozialismus war ein Rückgriff auf den messianischen Kern des Marxismus, aber er hatte diesem Kern die einzige adäquate Schale zu bieten: die Botschaft vom Gottesreich, das durch Jesus Christus kommen sollte. Der sittliche Appell, der im Marxismus fehlte, war im christlichen Bereich durch die Aufforderung gegeben, sich für das kommende Reich zu rüsten. «Der Sozialismus findet im Gottesreich seine Erfüllung, und mehr als das. Darin findet er das Wort, das in Klarheit und Größe ausspricht, was er oft in trüber Gährung wollte und sagte. Nun gewinnt er erst eine volle Zuversicht zu sich selbst. Nun ist ein Ersatz geschaffen für die zusammenbrechende Hoffnung auf eine baldige Weltwende. Denn nun ist der Horizont erweitert . . . Die zu nahe Perspektive des Marxismus ist durch eine weitere ersetzt. An Stelle der bloßen Hoffnung ist ein schon gegenwärtiges Gut getreten, das allerdings in ein Hoffen ausmündet ¹⁹⁸.» So endet die Kritik am Marxismus in der Verkündigung des Reiches Gottes, welche allein den Sozialismus dauerhaft begründen konnte.

Ragaz sah die Gefahr der mechanistischen Theorie im historischen Materialismus in zunehmendem Maße. Er merkte, daß die Betonung der notwendigen Entwicklung und der Verzicht auf den sittlichen Appell sich in der Arbeiterbewegung als niederziehende, entsittlichende Tendenzen äußerten. «Man lachte über alle Ideen, namentlich über alle moralische Ermahnung . . . Es kam vielfach ein roher Ton, namentlich in der sozialdemokratischen Presse, ein unverständiges Höhnen über alle idealistische Begründung des Sozialismus auf. Dieser Marxismus sank von seiner Höhe herunter und wurde geistlos, brutal ¹⁹⁹.» Das schrieb Ragaz im Winter 1910/11; eine späte Äußerung in den Vorlesungsmanuskripten, die er wohl während des Krieges als Ergänzung in die zweite Fassung seiner Ethik eintrug, enthält eine noch eindeutigere Ablehnung des Marxismus, diesmal mit religiöser Begründung; Ragaz schrieb dort neben eine Würdigung der erweckenden Wirkung des Marxismus auf die Arbeiterschaft: «Aber Entartung. (Anti-christ) im Materialismus, Gewalttätigkeit, Machtanbetung. Hier hilft nur ein Erwachen Christi. „Christlicher Sozialismus, Sozialismus des Gottesreiches; Bruderschaft, Liebe“ ²⁰⁰.»

Es ist festzuhalten, daß Ragaz in einem Moment in die sozialdemokratische Partei eintrat, in dem er den Marxismus bereits ablehnte. Sein Partei-

¹⁹⁷ ChSF 255.

¹⁹⁸ ChSF 278 und 278 links.

¹⁹⁹ ChSF 254.

²⁰⁰ CE₂ 210 links.

eintritt erfolgte also wohl *trotz* dem herrschenden Marxismus. Wie begründete er diesen Schritt?

Er sah für den religiösen Sozialismus eine Aufgabe innerhalb der Arbeiterschaft. Das «weltgeschichtliche Mißverständnis» des Marxismus mußte aufgehoben, die soziale und die religiöse Bewegung mußten zusammengebracht werden. Es mußte «gehofft, gearbeitet und gelitten werden. Dann wird eines Tages die Vereinigung zustande kommen . . . Das wird um so rascher geschehen, je mehr Christen das christliche Recht des Sozialismus und der Sozialdemokratie zugeben. Dabei mag jeder den Weg gehen, den sein Gewissen ihm anweist. Einige mögen in den Reihen der Sozialdemokratie politisch mitkämpfen, andere mehr auf den religiösen Boden eine Umgestaltung des Denkens herbeizuführen suchen, ohne sich politisch im engeren Sinne zu betätigen. Nur eins ist gewiß: ohne Kämpfe, Schmerzen und Opfer wird es nicht gehen . . . Dafür ist hier aber auch für tapfere Herzen eine große Aussicht eröffnet ²⁰¹.» Ragaz trat also der sozialdemokratischen Partei bei, um mitzukämpfen, umzugestalten, und nicht, um sich mit dem dort herrschenden Marxismus zu identifizieren. An jener Stelle seiner sozialtheoretischen Vorlesung, wo er von den Gefahren des Sozialismus für die Freiheit spricht, heißt es: «Der Freiheitsgedanke muß eben aus der sozialen Bewegung *herausgekämpft*, er muß vielleicht einmal gegen einen einseitigen Sozialismus vertreten werden ²⁰².» Dieses «Heraus kämpfen» war ein Grund, warum Ragaz sich der Sozialdemokratie anschloß.

Ebensosehr war es sein Zug zum Proletariat. Ragaz hatte sich im Zürcher Generalstreik stärker als je zuvor mit den Arbeitern solidarisiert. Sein langes Suchen nach der Einheit mit den Geplagtesten mußte einmal auch nach einem organisatorischen Ausdruck drängen. In der Rückschau schildert er diese Überlegung für seinen Parteieintritt mit folgenden Worten: «Als wir zur Sozialdemokratie gingen, so gingen wir nicht zu einer politischen Partei, sondern zum Proletariat. Was gingen uns Parteiprogramm und Parteidogma an? Wir sahen das Proletariat vor uns. Wir sahen es vor uns als die Klasse der Entwurzelten, Ausgestoßenen, Enterbten, der politisch, religiös und moralisch Enterbten . . . Dieses Proletariat aber war in seinem Elend die Frucht der bürgerlichen und christlichen Welt . . . Wir hörten diese Anklage. Sie ließ uns keine Ruhe, bei Tag und Nacht. Darum gingen wir zur Sozialdemokratie. Denn dies war für uns die einzig wirksame Form des Bekenntnisses zum Proletariat. Wir gehörten zu diesem. Hier mußte die Schuld der Gesellschaft gebüßt werden. Hier war unser Ort, bei den Geringen und Geächteten . . . Nicht ein Weg zu einer politischen Partei war unser Weg zur Sozialdemokratie, sondern ein Weg der Nachfolge Christi. Die Religion hält es mit den herrschenden Mächten, das Reich Gottes geht zu den Zöllnern und Sündern ²⁰³.»

²⁰¹ ChSF 247.

²⁰² ChSF 239.

²⁰³ Neue Wege 1917, Nr. 11, S. 589/90; später in «Weltreich, Religion und Gottes-herrschaft» (A I 24), 2. Band, S. 16/17.

4. Das Reich Gottes und das Reich der Welt

Sozialismus und Kapitalismus waren für Ragaz nie die Hauptanliegen seines Denkens. Sie waren nur gleichsam Zeichen, an denen sich etwas Umfassenderes, Tieferes erkennen ließ: die Geschichte des Reiches Gottes. Es gilt nun noch, das über den Sozialismus Gesagte in diesen größeren Zusammenhang der Botschaft vom Reich Gottes zu stellen.

Seit seiner großen Wendung in der Basler Zeit sah Ragaz die ganze Weltgeschichte als ein großes Drama an: das Reich Gottes und das Reich der Welt lagen im Kampfe miteinander; der *Αἰὼν οὗτος* kämpfte mit dem *Αἰὼν μέλλων*, die ruhende Religion mit dem lebendigen Gott. Diese Grundspannung konnte Ragaz im Ablauf der Geschichte und im eigenen Erleben erkennen; die Botschaft vom Reich Gottes, das vorwärtstreibende Element in diesem Geschehen, wurde ihm zum «warmen Herz aller Geschichte»²⁰⁴.

Diese Grundspannung war ihm nicht im Denken, sondern im Erlebnis klar geworden. Nachdem er im Burenkrieg, und vollends in jener Erzählung im Schnellzug²⁰⁵, das Reich der Welt erlebt hatte, war ihm im Wollen der Sozialisten, der Heilsarmee und der Sektierer das Wirken der göttlichen Gegenmacht aufgegangen. Seither stand diese Grundspannung seines Empfindens fest; sie konnte ihn in seinem ganzen weiteren Leben immer wieder in Schwingungen versetzen, und alle Probleme, die er im Lichte dieser Erkenntnis sah, bekamen neue Profile und eine unverkennbare Verteilung von Licht und Schatten.

Die geistige Leistung, die er in den ersten Zürcher Jahren vollbrachte, war die Verarbeitung dieses Grunderlebnisses. Es war ein weiter Weg vom Empfinden dieser Spannung bis zu einer Theologie, einer Philosophie, einer Ethik und gar einer Soziallehre. Aber Ragaz wollte diesen Weg der Klärung gehen; ein Grund für seinen Übergang nach Zürich war ja das Bedürfnis gewesen, die neue Botschaft gründlich abzuklären, damit sie um so überzeugender weitergegeben werden konnte. Es galt, den Weg vom Erlebnis zum System zu gehen, und zwar wenn möglich so, daß das System etwas von der Unmittelbarkeit des Erlebnisses behielt.

Wenn man die Botschaft vom Reiche Gottes erfassen möchte, die zweifellos der Mittelpunkt seiner Verkündigung ist, dann macht einem Ragaz diese Aufgabe nicht leicht. Es ist ein Zeichen, wie sehr seine Gedanken gerade in den ersten Jahren der Professur noch im Flusse sind, daß er oft von einer Bezeichnung zu einer anderen übergeht; manchmal braucht er geradezu zwei Terminologien nebeneinander. An einer Stelle versucht er, diese entwicklungsbedingte Doppelung seiner eigenen Ausdrucksweise zu rationalisieren; am Rande der zweiten Fassung der Ethik finden sich die folgenden Stichwörter: «Gleichsam zwei Sprachen nebeneinander, zum Beispiel ‚Natur‘ und ‚Welt‘, ‚Geist‘ und ‚Seele‘ oder ‚Gott‘, ‚Persönlichkeit‘ und ‚Gottes-

²⁰⁴ E₁ 471.

²⁰⁵ Vgl. oben, Kap. 2, S. 82.

kind'. Das eine die Sprache der Wissenschaft (Philosophie), das andere die der religiösen Unmittelbarkeit. Das eine *Begriff*, das andere *Symbol*. Aber das 'Symbol' die bessere Sprache. Brauchen beides nur zur Auseinandersetzung mit der 'Kultur', nicht, wenn wir unteruns sind (zum Beispiel Gottesdienst)²⁰⁶.» Man wird diesen Doppelgebrauch der Sprache bedenken müssen, wenn man die Werke des Professors Ragaz liest; hinter einer trockenen philosophischen Digression kann sich die ganze Wärme seines Glaubens an das Reich Gottes verbergen. Aber es ist auch zu bedenken, daß Ragaz in den Vorlesungen immer mehr die Terminologie der religiösen Sphäre braucht; etwa die Begriffe «Persönlichkeit» und «Gotteskind» lösen sich erst mit den Jahren ab, und zwar so, daß der philosophische mehr in die Zürcher Frühzeit, der religiöse mehr in die Jahre nach 1910 und 1911 gehört.

Ebenso schwer ist es, diese Botschaft systematisch darzustellen. Wenn Ragaz etwas nicht wollte, dann war es das System. Die Gedanken des Gottesreiches, sagt er, «treten auch in der Botschaft Jesu nicht als ein System hervor, sondern als individuelles, konkretes, anschauliches Leben . . . Was Jesus wollte, ist eine Erlösung von aller Not durch ein Einströmen neuen Gotteslebens in die Menschenwelt. Dadurch entsteht das Reich Gottes. Auf die Erde soll der Himmel herabsteigen. Dann allerdings soll er mit seinen Kräften die Welt verwandeln, und zwar auch die materiellen Verhältnisse . . . Sorge, Sündenknechtschaft, Haß, Zwietracht, Schuldqual, Verlorenheit aller Art, Armut, Krankheit, ja der Tod selbst soll *durch* das Reich Gottes und *im* Reich Gottes überwunden werden, auf daß Gottes Gesetz, Gottes Macht und Liebe herrsche²⁰⁷.» Das wäre also die beste Definition des Reiches Gottes: Eine durch hereinströmendes Gottesleben neugeborene Welt.

Betrachten wir zum Abschluß die Spannung zwischen dieser Gotteswelt und der bestehenden Welt!

a) *Naturreligion und sittliche Religion*

Der Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt spielt sich auf verschiedenen Schauplätzen ab; die wichtigsten sind für Ragaz die Sittlichkeit und die Religion, welche, wie später gezeigt werden soll, im Grunde nur *ein* Gebiet sind.

Auf dem Gebiete der Moral unterscheidet Ragaz zwischen naturalistisch und idealistisch begründeter Ethik. Allen Versuchen, das Prinzip der Moral aus dem Bestehenden abzuleiten, ist gemeinsam, daß sie im Grunde etwas Bestehendes zum Maßstab alles zukünftigen Handelns machen und dadurch das Bestehende verewigen. Die naturalistische Ethik, etwa die des Positivismus, ist also jene Auffassung des Guten, die sich ganz am Reich der Welt orientiert. Ragaz sprach immer wieder von der Dämonie der Natur, vom «Naturbann», der über der Ethik liege.

²⁰⁶ CE₂ 95.

²⁰⁷ ChSF 162.

Da geschah nun auf dem Gebiete der Ethik ein Einbruch des lebendigen Gottes. Es wurde eine naturunabhängige Moral verkündigt, die sich dem Reich der Welt schroff entgegenstellte. Ragaz stellte der Natur die Persönlichkeit gegenüber: «Auf der einen Seite stehen die Güter, die Sachen, auf der andern Seite das Gute, die Person. *Das Gute ist an die Person geknüpft.* Es gibt keine sittlichen Güter an sich, denn keine Sache ist an sich gut oder böse ²⁰⁸.» Wenn das Gute aber ein personaler Wert ist, erhebt sich die Frage nach dem Wesen der Persönlichkeit. Ragaz faßt es ganz kantianisch: Der Kern der Persönlichkeit ist der Wille. Er ist der Sitz des Guten. «Es ist nichts Sittliches zu denken, denn allein ein guter Wille» wird mit Kant formuliert ²⁰⁹. Er hat sein Ziel in der Autonomie; die Mächte der Natur sollen ihn nicht bestimmen; jede Determination des Willens durch natürliche Kräfte (Milieu, Sexualität, Vererbung, ökonomischen «Unterbau») wird leidenschaftlich abgelehnt.

Der absolut gesetzte Wille der Persönlichkeit respektiert die anderen Persönlichkeiten und ihre Autonomie. Dadurch ordnet sich die Persönlichkeit einem Kosmos von Persönlichkeiten ein. Durch die sittliche Ausrichtung wird der Einzelne Bürger im Reich des Guten. «Im Guten erschließt sich also eine naturüberlegene Welt, eine Welt geistiger, persönlicher, unbedingter Werte. *Daher* strömt der Glanz des Übernatürlichen und Heiligen, der alles reine Tun des Guten umgibt . . . Darum erschauert vor ihm, wo es uns recht rein und groß erscheint, die Seele in Ehrfurcht. Sie grüßt darin Gott. Und indem sie sich beugt, richtet sie sich auf in heiliger Freude und königlicher Freiheit, denn sie hat den Gipfel ihres Heimatlandes, die Zinne, die hochstrahlende Burg der Freiheit geschaut ²¹⁰.» So gelangt die autonome sittliche Persönlichkeit durch Betrachtung des Guten zu Gott. Die Sittlichkeit ist die *Via regia* zur Erkenntnis Gottes.

Kant, von dem Ragaz diese Gedanken übernimmt, steht auf der Linie der großen Verkündiger des Reiches Gottes. «Kant weist zurück auf Luther . . . Luther weist zurück auf Paulus ²¹¹.» Bei Paulus zeigt sich dieselbe Kampfstellung gegen den Naturalismus: «Durch die Seele des Apostels geht das mächtige Ringen des Geistes wider das Fleisch . . . Aber auf einmal hält er still: Christus steht vor seinen Augen. Er ist der Befreier. Auf ihn schaut Luther, schaut Paulus, von ihm geht der Freiheitsstrom aus, der durch die Geschichte fließt. Auch der Sinn *seiner* Erscheinung ist Freiheit, Freiheit aus Gott, königliche Herrlichkeit der Kinder Gottes im Reiche Gottes ²¹².» Die freie Persönlichkeit Kants, auf die Ragaz seine Ethik aufbaut, ist also nur ein moderner Ausdruck der Freiheitsbotschaft, die Jesus Christus in die Welt hineingebracht hat. Hinter dem philosophischen Gegensatz zwischen dem naturalistischen und dem naturüberlegenen, persönlichen

²⁰⁸ E₁ 239.

²⁰⁹ E₁ 241.

²¹⁰ E₁ 256.

²¹¹ E₁ 266.

²¹² E₁ 267.

Moralprinzip steht aber der heilsgeschichtliche Gegensatz zwischen dem Reich der Welt und dem Reich Gottes. Der Mensch, der an das Gute glaubt, erhält Teil am Reich Gottes. «Das Gute im Vollsinn des Wortes ist ein Anspruch auf eine andere Welt als die vorhandene, eine Welt des Guten, eine vollkommene Welt . . . Im Guten ist diese neue Welt schon erschienen. Es ist der Anfang davon. In ihm taucht eine Welt auf, die anderer Art ist als die Natur, eine ewige Welt. Sie kann nicht glauben, daß sie dem Staube verfallen könne, von dem sie doch wesensverschieden ist . . . Die Erfahrung eines unendlich Wertvollen, unendlich Fordernden, in unendliche Höhen und Weiten Weisenden, die wir im sittlichen Leben machen, ist der festeste Pfeiler unserer Gottes- und Ewigkeitsgewißheit. Wer das Gute erfaßt, erfaßt Gott; wer das Gute setzt, setzt Gottes Reich ²¹³.»

Die Grundspannung zwischen dem Reich der Welt und dem Reich Gottes drückt sich auch in den Formen der Religiosität aus. Der naturhaft begründeten Ethik entspricht auch die Form der *Naturreligion*. Ihr zentraler Begriff ist der Kultus, der als Vertrag zwischen dem Menschen und Gott gefaßt wird. Das Sachenhafte regelt die Beziehung zwischen Gott und den Menschen: Opfer und gottesdienstliche Leistungen bestimmen das religiöse Leben. Der Kultus schädigt das religiöse Leben, denn er «bedeutet, daß die Kraft der Religion vom sittlichen Leben abgelenkt und in ein besonderes Bette geleitet, auf nichtsittliche, ja gelegentlich unsittliche Ziele gelenkt wird ²¹⁴.» Der eigentliche Gottesdienst bestünde im Tun des Guten; «eine knechtische Religion ist das Mittel, um die sittliche herumzukommen ²¹⁵.» Gott aber will nicht den Kultus, sondern ein heiliges Volk. «Die Religion soll vollkommen in klar erkannter Sittlichkeit aufgehen ²¹⁶.» Auch die Kirche, sofern sie Instrument zur Ausübung des Kultus und nicht der Ausdruck der sittlichen Gemeinschaft ist, muß abgelehnt werden. Noch schlimmer als sie ist eine andere Ablenkung vom sittlichen Wesen der Religion, der Dogmatismus oder religiöse Intellektualismus. «Die Verlegung des religiösen Schwerpunktes in den Kopf hat die Kraft vom Wollen abgelenkt . . . Je weniger man Lust hatte, das Leben zum Gottesdienst zu gestalten, desto eifriger war man im rechten Glauben ²¹⁷.»

Kultus und Dogmatismus sind die zwei feinsten Formen der Naturreligion; es gibt darüber hinaus eine ganze Stufenleiter von gröberen und gröbsten Formen, welche noch viel deutlicher einen heidnischen Charakter tragen. Denn «Götzendienst ist im Grunde nichts anderes, als was zu allen Zeiten sich als ein Surrogat lebendiger und sittlicher Religion einstellt: Kultus oder Kirchenreligion, eine Religiosität, die es dem Menschen sittlich leicht macht, sein Gewissen beruhigt, den eiteln und selbstischen Instinkten des Menschen entgegenkommt, alles Bestehende heiligt, sei's Recht, sei's

²¹³ E₁ 412.

²¹⁴ E₁ 454.

²¹⁵ D₁ 83.

²¹⁶ D₁ 84.

²¹⁷ E₁ 459, dazu Gr 155.

Unrecht, besonders aber dem nationalistischen Hochmut eine religiöse Weihe verleiht, mit einem Worte: eine Religion, die nicht sittlich orientiert ist, nicht sittliche Ziele hat ²¹⁸.» Von diesem Begriff her greift Ragaz die patriotischen und militaristischen Theologen an. Er erblickt in allen Äußerungen der Naturreligion eine Dämonie, die das Unbeherrschte, Triebhafte im Menschen ansprach und so die Sittlichkeit gefährdet: «Die Natur ist das Ruhende, Starre . . ., sie ist aber zugleich das Unbestimmte, Ungebändigte, Zügellose, Maßlose, Fließende, Chaotische; und sie ist Determination, Stumpfheit, Gebundenheit, Heteronomie. Sie ist die Sinnlichkeit, die sowohl Zügellosigkeit und Knechtschaft ist, und sie ist in alledem das Unheimliche, *Dämonische*. Die Natur kennt keine Persönlichkeit, sie kennt eigentlich nur Sachen ²¹⁹.»

Der Gegenpol ist die *sittliche Religion*. In ihr steht ein persönlicher, weltüberlegener Gott im Mittelpunkt. «Dieser Gott ist nicht zufrieden mit seinem heiligen Hofdienst, er fordert das *ganze* Leben, ihm wird gedient in der sittlichen Arbeit in der Welt . . . Ihm kann man nur dienen am *Menschen*, indem man an ihm Gerechtigkeit und Barmherzigkeit übt.» Ein entscheidender Zug an der sittlichen Religion ist also ihre Haltung gegenüber der sittlichen Persönlichkeit. «Der Mensch, der sittlich gerechte, reine Mensch, tritt in den Mittelpunkt . . . Der eine, heilige Gott Wohnung machend in einer durch die Erfüllung seines Willens gereinigten, geeinigten und befreiten Menschheit ²²⁰.» Die sittliche Religion kann aber nicht mit einem Organ begriffen werden, das selber naturhaft ist. Die einzige geistige Funktion, die nicht im Bestehenden verhaftet ist, ist der Wille. Er zerbricht das determinierende Band, welches bisher alles Geschehen an das Bestehende band, er setzt eine neue Linie des Geschehens ²²¹. Im Willen ist das Sachenhafte der natürlichen Religion überwunden, in ihm erscheint die Möglichkeit eines Zugangs zum lebendigen Gott. «Das Verhältnis zu Gott wird hergestellt durch das sittliche Tun des Menschen, Reinheit, Vertrauen, und vor allem durch die Liebe ²²².» Das ist der Weg der sittlichen Religion. In ihr fließen Religion und Ethik in eines zusammen. Schon die Naturreligion suchte absolute Werte; in der sittlichen Religion erst sind diese in nicht mehr sachenhafter Art zu finden: als sittliche Wahrheit. Ragaz wird nicht müde, jenen Moment zu schildern, wo der Mensch sich aus dem dämonischen Bann der Naturreligion losringt: «Der furchtbare Naturbann sinkt allmählich vom Menschen, der Geist schlägt die Augen auf und erkennt seine Würde, fängt an, seine Freiheit zu ergreifen. Gott wird der Freiheit höchstes Wort. Freiheit, das heißt Sittlichkeit, wird sein Dienst ²²³.»

²¹⁸ ChSF 137.

²¹⁹ E₁ 461.

²²⁰ E₁ 465.

²²¹ Gr 141.

²²² E₁ 467.

²²³ E₁ 473.

b) *Von der sittlichen Religion zur Botschaft vom Reiche Gottes*

Es ist offensichtlich, daß der Begriff der «sittlichen Religion» der Sprache Immanuel Kants entnommen war. Kant war seit den Jahren auf der Universität der stete Begleiter des jungen Ragaz gewesen, an ihm hatte sich der Ethiker Ragaz gebildet. «Du sollst!», das erste Buch des Basler Pfarrers aus dem Jahre 1903 mit seinem Motto über den guten Willen auf dem Titelblatt, ist ein deutlicher Beweis dafür ²²⁴. Es steht dort der Satz: «Es ist die Überzeugung, die diese Schrift vertritt, daß Kants Ethik, in ihren einfachen Grundzügen verstanden, *die Moral* ist, oder doch der wichtigste Teil der *Moral* ²²⁵.» Es war daher gegeben, daß Ragaz seine große Grundspannung einige Zeit lang in der Sprache Kants ausdrückte. Wie weit sein Kantbild sich dabei mit der wirklichen Erscheinung Kant deckt, ist hier nicht zu untersuchen; im Rahmen dieser Arbeit genügt es, festzustellen, wie der persönliche Kantianismus von Ragaz aussah. Ragaz hatte nie den Ehrgeiz, etwas Neues zur Interpretation der großen Philosophen beizutragen; Kant und Hegel, Schleiermacher und Bergson waren für ihn letztlich Hilfsmittel, um seine eigene Grundspannung in Worte zu fassen.

Die erste Fassung der Ethik, welche Ragaz seinen Studenten im Wintersemester 1908/09 vortrug, steht ganz im Zeichen dieses Kantianismus, wie wir oben dargestellt haben. Zwei Jahre später hatte Ragaz die gleiche Vorlesung noch einmal zu halten, diesmal unter dem Titel «Philosophische Ethik». Er verwendete dafür noch einmal das gleiche Heft; aber er arbeitete es neu durch und versah es mit vielen Zusätzen. Vor allem der Abschnitt über «Das Prinzip der *Moral* ²²⁶» scheint ihn nicht mehr befriedigt zu haben; neben der Überschrift steht in einer eindeutig späteren Schrift: «Dieser Abschnitt ist künftig ausführlicher zu behandeln. Besonders ist der religiöse Hintergrund hervorzuheben: das Sittliche das Aufleuchten einer neuen Welt! ²²⁷» An der Stelle, wo er mit Kant die Persönlichkeit als höchsten Wert darstellt, notiert er am Rand: «Hier das *religiöse* Moment wieder ausführen. Das ‚Gute‘ weiterführen zu Gott, die *Moral* zur *Religion* ²²⁸.» An der Stelle, wo er den sittlichen Geist als den Herrn der Welt preist, fügt er bei: «Im Guten, im ‚Du sollst!‘, erschließt eine naturüberlegene Welt: Gott und das Gottesreich.» Auf der gleichen Linie steht es, wenn er im weiteren Verlauf der Vorlesung, im Abschnitt über die Liebe, den Zusatz anbringt: «Sind wir ja doch längst über die, wie ich der Kürze halber sage, *Kantischen* Gedanken hinausgekommen. In der Botschaft Jesu enthüllen sie ihren letzten Sinn, fanden sie ihre Höhe. Das Gute erschloß sich hier als

²²⁴ «Du sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung», Oßmannstedt bei Weimar 1904 (C I 6).

²²⁵ Ebenda, S. 63.

²²⁶ E₁ 269.

²²⁷ E₁ 269 links.

²²⁸ E₁ 256 links.

der Vater, das Reich des Guten als des Vaters Reich, das Gottesreich ²²⁹.» Wenn er in der ersten Fassung den Gegensatz von Natur und Geist immer wieder als Leitmotiv hatte hervortreten lassen, so sah er nun die Gefahr, er könnte in diesem Punkte mißverstanden werden; er stellte daher dem dritten Hauptabschnitt «Die Faktoren des Sittlichen» einen kleinen Einleitungsabschnitt voran: «1. Das Verhältnis von Natur und Geist.» Dieser nimmt sich wie eine aus der Erfahrung der ersten Dozentenjahre gewonnene Einsicht aus, daß man sich durch höchste Klarheit vor dem Mißverstandenwerden zu hüten habe. So mildert er hier die Antithese von Natur und Geist. «Es ist klar, daß der Geist die Natur nicht vernichten kann, daß das Sittliche mit dem Naturhaften rechnen, davon ausgehen und zu ihm zurückkehren soll ²³⁰.» Nun werden die Verbindungen zwischen Natur und Geist betont: Der Geist wächst aus der Natur heraus; sie ist seine «Mutter» und seine «Naturgrundlage»; daneben ist es die Aufgabe des Geistes, die Natur zu gestalten. «Gestalten heißt aber nicht vernichten; im Gegenteil: niemand behandelt das Material sorgfältiger als der echte Künstler . . . Gerade in der Herrschaft über das naturhafte Wesen besteht das Sittliche – also muß das Naturhafte bestehen bleiben ²³¹.» Schon war also Ragaz nicht mehr zufrieden mit dem absoluten Guten, das in der ersten Fassung der Ethik eine dominierende Rolle gespielt hatte. Das Gute mußte seinen Körper finden im natürlichen Material, mußte sich dort manifestieren.

Alle diese Zusätze zur ersten Ethik zeigen Ragaz auf dem Wege zu einer neuen Auffassung des Guten und einer neuen Sicht des Verhältnisses von Natur und Geist. Auf dem Wege: Als er für das Sommersemester 1912 zum dritten Male seine Ethikvorlesung angezeigt hatte, genügte ihm das bisher Vorgetragene so wenig, daß er die alten Hefte weglegte und das Ganze neu gestaltete. Daß das nicht nur auf einem allgemeinen Bedürfnis nach Neuem beruhte («Ich bin für frische Fische ²³²»), sondern einer tieferen Notwendigkeit entsprang, beweist gerade ein Blick darauf, wie er in der zweiten Fassung das Prinzip der Moral herleitet. Wohl beginnt Ragaz auch hier mit einer Analyse des sittlichen Urteils und gelangt zur Persönlichkeit als dem obersten Werte. Aber dann erfolgt plötzlich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Kant: Ragaz lehnt seine rationalistische Behandlung ethischer Fragen ab. Nicht der Intellekt könne das Wesen des Guten fassen, nur die Intuition sei dazu imstande. «Zudem höchste Moral nicht Denkprodukt, sondern Produkt der Geschichte, besonders der christlichen ²³³.» Und dann erfolgt mit aller Deutlichkeit die heilsgeschichtliche Begründung des Guten: «Allerdings stoßen wir auf einen tiefen Hintergrund dieser Ethik: den religiösen. Diese Autonomie des praktischen Ichs kann nur dann des Guten letztes Wort sein, wenn das Ich in *Gott* verankert, ein Ausfluß seines Wesens

²²⁹ E₁ 266 links.

²³⁰ E₁ 270 links.

²³¹ E₁ 270 links.

²³² «Mein Weg», Band I, S. 300.

²³³ PhE₂ 85 links.

ist.» Das absolut Gute ist «Ausfluß eines Reiches; dieses der Welt überlegen . . . Das Gute als Wunder, als Gast aus einer höheren Welt.» Damit wird das Gute «eine Erscheinung einer Welt höherer Werte», ein «Aufleuchten eines übermenschlichen Geheimnisses». Abschließend heißt es: «Unsere Ethik also eine *religiöse* Ethik.» An anderer Stelle, am Ende des Abschnittes über die Persönlichkeit, schreibt Ragaz: «Persönlichkeit gefunden: = Seele . . . Erlösung durch Jesus Christus. Hier Freiheitsglanz erschienen, der die Welt hell gemacht. Zum Beispiel Bergpredigt. Auf diese Linie stellen wir uns ²³⁴.» Das Gute und die Persönlichkeit werden also in der zweiten Ethik deutlicher als vorher auf Gott zurückgeführt und im Religiösen verankert. Am Ende wird die Methode der idealistischen Ethik in Frage gestellt: Man kann zwar über das Gute zur Erkenntnis Gottes gelangen, aber nicht mehr auf dem Wege des spekulativen Nachdenkens, sondern nur noch durch Intuition. Eine einzige sichere Quelle für das Gute ist gegeben, sie liegt außerhalb des philosophischen Bereichs. Bezeichnenderweise findet sich am Schluß der Hinweis auf Jesus Christus und auf die Bergpredigt, aus der Ragaz von jetzt an seine Ethik begründen wird. Hier wird der Kantianer Ragaz verzehrt durch den Verkündiger des in Jesus Christus erschienenen Reiches Gottes.

An einer Stelle der zweiten Ethikvorlesung, wo Ragaz sich mit dem sittlichen Telos befaßt, kommt er wieder auf das Verhältnis von Natur und Geist zu sprechen. Er merkte dabei offenbar, daß er sich bereits stark von dem, was wir seinen persönlichen Kantianismus genannt haben, entfernt, und notiert an den Rand: «Hier Problem der ‚kantischen‘ Ethik: woher der Stoff? ²³⁵» Dann stellt er wieder die prinzipiellen Tatsachen für das Verhältnis von Natur und Geist auf: «1. Der Geist wird die Natur überwinden müssen. 2. Aber diese Überwindung kann nicht Vernichtung sein, sondern Bearbeitung und darin *Erlösung* und *Verklärung* ²³⁶.» Damit ist ein entscheidender neuer Begriff gewonnen: die Erlösung. Am Ende der «Philosophischen Ethik» zweiter Fassung wandte Ragaz den Erlösungsbegriff auf die Grundspannung seines Erlebens, auf den Gegensatz zwischen Naturreligion und sittlicher Religion, an. Noch einmal definierte er die beiden Religionsformen, um dann abschließend zu sagen: «Beide Ströme natürlich nicht völlig getrennt. Entwicklung drängt zu einer Einheit hin, und sie bedeutet Sieg der sittlichen Religion . . . Jesus *über* beiden Strömungen. Ist vollendete sittliche Religion, aber gerade darin höchste Natur, Erfüllung auch des Heidentums ²³⁷.» Und offenbar gerade an dieser Stelle ist es, wo für Ragaz die alten, abstrakten Begriffe «Naturreligion» und «sittliche Religion» nicht mehr genügen; er macht an den Rand eine terminologische Bemerkung: «Mein Gebrauch des Begriffes Religion. Kann konstruieren: Religion und Reich Gottes (statt Naturreligion und sittliche Religion). Sache der Termini-

²³⁴ PhE₂ 91.

²³⁵ PhE₂ 164 links.

²³⁶ Ebenda.

²³⁷ PhE₂ 232 links.

nologie ²³⁸.» So unwesentlich war ihm aber diese terminologische Verschiebung nicht: das Gegensatzpaar «Religion und Reich Gottes» blieb für den ganzen Rest seines Lebens die Formel, mit welcher er die Grundspannung ausdrückte. [Noch im nachgelassenen Bibelwerk und in der Autobiographie braucht Ragaz dieses Begriffspaar; im Spätwerk «Die Botschaft vom Reiche Gottes ²³⁹» stellt er es ins Zentrum der Darstellung.] Nun ist es aber nicht nur der Begriff «Religion», der hier einen ganz neuen Sinn bekommt; parallel dazu nimmt das Wort «Reich Gottes» einen viel breiteren Raum ein und wird anders gefüllt. Der Ausdruck wird von einigen wenigen Stellen der ersten Fassung aus zu einem Zentralbegriff in der zweiten Fassung, er verdrängt Begriffe wie «das Reich des Guten», «das Gute», «das Sittliche»; ja, er dringt bis in die Kapitelüberschriften hinein vor und wird so zum eigentlichen Mittelpunkt der zweiten Fassung. War er früher meistens dort aufgetreten, wo es im direkten Zusammenhang mit Jesu Predigt stehen konnte, so trat er nun bewußt auch in Beziehung auf Erscheinungen der ganzen Geschichte und der Gegenwart auf. Aus dem Abschnitt «Die Verwirklichung des Guten in den menschlichen Gemeinschaftsformen» wurde «Die Gestaltung der Welt durch das Reich Gottes ²⁴⁰», aus dem über «Die sozialen Gemeinschaften» einer über «Das Reich Gottes und die natürlichen Gemeinschaften ²⁴¹». Gleichzeitig braucht nun Ragaz in der späteren Fassung der Dogmatik fast durchgehend «Gottesreichsglauben» statt «Christentum». Er wurde offenbar aus einem Vertreter der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen immer eindeutiger der Träger der ihm persönlich aufgetragenen Botschaft vom Reich Gottes, und er mußte dieser Aufgabe bis in die Terminologie seiner theologischen Vorlesungen hinein nachleben.

Doch diese Änderungen im Sprachgebrauch waren ja nur äußere Anzeichen für etwas Tieferliegendes. Der Begriff «Reich Gottes» war erst dann gefüllt und leuchtkräftig, als Ragaz vom eher abstrakten Reich des Guten zum Glauben an ein Reich der erlösten Natur gekommen war. Es ging jetzt, wie oben gezeigt, um die Erlösung der Natur durch das Einströmen der Kräfte des Gottesreichs. Damit wurde wieder die Persönlichkeit Jesu in den Mittelpunkt gerückt. Schon in der ersten Ethik hatte Ragaz im Abschnitt über «Jesu That» seinem Kreuzestod «zentrale, kosmische Bedeutung ²⁴²» zugeschrieben. Aber diese Äußerung hatte Ragaz nicht befriedigt; wiederum fügte er hier einen Zusatz ein; er schrieb einen ganzen neuen Abschnitt über «Die prinzipielle und ewige Bedeutung der Erscheinung Christi». Hier ließ er nun alles Gute der Menschheitsgeschichte bei Jesus anfangen. «Jesus ist es, der der Welt den vollen Tag der Freiheit gebracht hat. Darum heißt Jesus mit Recht *der* Erlöser, das heißt *der* Befreier . . . In ihm wurde das Gute Fleisch, wurde in sittlichem Sinne wahr, was das Zentraldogma des

²³⁸ Ebenda links.

²³⁹ Bern 1942 (A I 49).

²⁴⁰ E₁ 813 und CE₂ 180.

²⁴¹ E₁ 945 und CE₂ 236.

²⁴² E₁ 639.

Christentums im metaphysischen Sinne behauptet: Gott wurde Mensch ²⁴³.» Ein Jahr nach dieser Äußerung, im Wintersemester 1911/12, führte Ragaz in einer öffentlichen Vorlesung über «Religiöse Grundfragen» diesen Gedanken noch weiter. In Jesus, so sagte er nun, sei die Trennung von Diesseits und Jenseits, von Geist und Materie aufgehoben. Das Jenseits ströme in Jesus ins Diesseits hinein und erlöse es. «Das innere Leben und das äußere werden nicht getrennt – eines soll erlöst werden wie das andere. Das Zentrum der Erlösung der Welt aber bleibt die von Welt, Schuld und Tod. Denn wenn die Ewigkeit in die Welt eingeht, so heißt das nicht, daß die Welt triumphiert, sondern daß eine Ordnung der Dinge erschlossen wird, da auch der Tod nicht das Ende ist. Nicht besiegt die Erde den Himmel, sondern der Himmel die Erde. Das Ziel bleibt das alte, neu erstandene: Ein neuer Himmel und eine neue Erde, darin Gerechtigkeit wohnt ²⁴⁴.» Die Erlösung der Welt sollte sich also deutlich manifestieren: «Wir fangen an zu begreifen, daß dem Menschen göttliches Leben offenbar werden sollte in einer Welt, die etwas davon spüren läßt, in einer Ordnung der menschlichen Dinge, die in Gerechtigkeit und Güte Christusgeist verkörpert ²⁴⁵.» Der Gedanke der Erlösung führt hier also hin zum Nachdenken über die Bedeutung Jesu Christi und die in ihm vollzogene Erlösung. Und hier zeigt sich nun jene Wandlung, die an einem andern Orte biographisch erfaßt worden ist ²⁴⁶ und die sich in verschiedenen einzelnen Fragen der obigen Untersuchung bereits gezeigt hat, jene bedeutsame Wandlung im Verständnis Jesu, die sich um das Jahr 1910 vollzog. Sie zeigt sich in den zwei Fassungen der Dogmatik vor allem in jenem Abschnitt, der vom «Verhältnis der Botschaft Jesu zu seiner Person» handelt ²⁴⁷. Im Wintersemester 1909/10 heißt es dort, «daß Jesus wohl seiner Person eine besondere Bedeutung für das Kommen des Reiches Gottes zugeschrieben, daß er aber nirgends sich selbst zwischen Gott und Mensch gestellt hat ²⁴⁸». In der zweiten Fassung, die wohl aus dem Wintersemester 1911/12 stammt, heißt es an der entsprechenden Stelle: «Resultat: zwischen Person und Botschaft besteht die engste Verbindung. Botschaft nicht verständlich ohne Person, aber ein Kommentar zu ihrem Geheimnis. Aus seiner Person fließt ihr Recht (ἐξουσία). Also Recht aller derer, die den Zusammenhang betonen . . . Aber Jesus hat diese Beziehung offenbar mit *Absicht* in den Hintergrund gerückt. Nur da und dort läßt er einen Blick in das Geheimnis tun. Nimmt auch Petrusbekenntnis an. Kommt ihm im übrigen auf das Reich an. Stellt nur die nötigsten Forderungen in bezug auf sich selbst. Ist also gegen Jesu Sinn, wenn aus dem Geheimnis Hauptsache gemacht, ein Dogma bereitet wird.

²⁴³ E₁ 641 links.

²⁴⁴ Gr. 294.

²⁴⁵ Gr. 165.

²⁴⁶ Vgl. Kapitel 3, S. 169–177.

²⁴⁷ D₁ 178; D₂ 39.

²⁴⁸ D₁ 182/83.

Zweifellos ist dessen Kern wahr, und doch hat es vielen Schaden gestiftet²⁴⁹.» Wenn Ragaz hier also das Christudogma für wahr hält und nur seine dogmatisch-intellektualistische Formulierung ablehnt, ist er im wesentlichen an jenem Punkte angelangt, den er, wiederum ein Jahr später, in der «Christlichen Ethik» vertritt: «Jesus macht den Vater offenbar. Alle Fremdheit ist aufgehoben. Große Ruhe. Heimatfrieden. Liebe geht auf völlige Vereinigung. Damit reine Transzendenz endgültig und völlig überwunden. Gott will *Mensch* werden, völlig ins Menschliche eingehen. Die Menschwerdung Gottes ist im Evangelium . . . das Zentrum. „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns!“²⁵⁰»

²⁴⁹ D₂ 40.

²⁵⁰ CE₂ II.

*Ragaz: Meine geistige Entwicklung*¹

Ich bin am 28. Juli 1868 zu *Tamins* in Graubünden geboren, da, wo die beiden Quellflüsse des Rheins (Vorderrhein und Hinterrhein) zusammenströmen, als Sprößling eines altangesessenen und ein wenig aristokratischen Bauerngeschlechtes und fünftes von neun Kindern. Graubünden, dessen Bevölkerung aus ursprünglich keltischen (etruskischen?), römischen und germanischen Elementen zur rhätischen Rasse verschmolzen ist, auch «Alt fry (frei) Rätien» genannt, war bis zum Jahr 1815 ein selbständiges, mit der Schweizerischen Eidgenossenschaft bloß verbündetes Land, eine extrem ausgebildete Bauerndemokratie seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, jedes Dorf beinahe ein unabhängiges Reich. In gewaltigen Kämpfen hatte es seine politische und religiöse Freiheit gegen das habsburgische und dann gegen das habsburgisch-spanische Weltreich verteidigt, zeitweilig mit Gustav Adolph besonders eng verbunden. (Aus dem bekannten Roman «Jürg Jenatsch» von C. F. Meyer treten Geschichte, Rasse und Landschaft Graubündens sehr gut hervor.) Meine Vorfahren haben an jenen Kämpfen starken Anteil gehabt. Einige haben auch mit den Hugenotten in Frankreich gelitten, einer von ihnen in dem berühmten Turm de la Constance in Nîmes (Résistez) eine besonders ehrenvolle Rolle gespielt. Auf meiner Jugend lastete viel familiärer Druck, meistens aus dem Ökonomischen stammend, doch hatte ich Teil am Reichtum einer großen Natur, an der Mannigfaltigkeit des Bauernlebens in den Alpen und an einem demokratisch bewegten Volkstum. Weil meine Begabung nach dieser Richtung wies, wurde ich trotz unserer eher bedrängten ökonomischen Lage zum Studium bestimmt, und zwar zum theologischen, weil dieses am nächsten lag und am wohlfeilsten schien, eher gegen meine Neigung, denn ich war früh schon zwar sehr «religiös» gesinnt, aber nicht «kirchlich» oder gar «pfarrerlich»; ich

¹ Schreibmaschinenschrift, 9 Seiten im Format A4, im Besitz von Fräulein Sophie Zoller in Zürich, offensichtlich die Kopie eines Schreibmaschinenmanuskripts. Sie erhält den Wert eines Autographs durch die Tatsache, daß Ragaz handschriftlich den Titel und einzelne Wörter eingesetzt hat, welche der Kopist offenbar nicht hatte lesen können und in der Abschrift offengelassen hatte. (S. 1 «Lyon», S. 7 «Wiedereroberung» usw.) Über die Datierung vgl. Bibliographie, oben S. 14.

liebte Gottes freie Luft zu sehr! Nachdem ich das Gymnasium von Chur, der Hauptstadt Graubündens, absolviert hatte, studierte ich von 1886 bis 1889 in Basel, Jena, Berlin und wieder Basel. Wenn schon die Atmosphäre des Gymnasiums ziemlich geistesleer gewesen war, so die der damaligen Theologie nicht minder. Es war die Zeit, wo man mühsam die *Elemente* des Geisteslebens gegen die Hochflut des Scientismus und Naturalismus behaupten mußte. Von Spinoza aus drang ich langsam zu einem gewissen christlichen Theismus vor. Dabei ging ich durch «Zufall», nicht gerade aus eigener Wahl – ich wuchs in jeder Beziehung ziemlich «wild» auf, was viel Freiheit, aber auch einige Verwahrlosung bedeutete – durch die Schule der «freisinnigen», das heißt historisch-kritischen Theologie. Sie ließ mich aber je länger je mehr unbefriedigt. Frühe tauchte Richard Rothe mit seiner Losung von der Auflösung der Kirche in den Staat, modern ausgedrückt: der Religion in das Reich Gottes, auf. Meine Interessen waren in dieser Zeit auch stark ästhetischer, philosophischer und politischer Natur. Es war im übrigen ein wenig klares und entschiedenes, sehr unreifes und dumpfes Suchen. Ich war auch sehr jung und reifte, als Bauernsohn, langsam. In politischer Beziehung neigte ich früh schon zum Sozialismus, freilich einem noch sehr gemäßigten. Aber ich hatte ihn bloß aus Büchern, er trat mir nirgends lebendig entgegen.

Erst einundzwanzigjährig (im Jahre 1889)² kam ich als Pfarrer an drei hochgelegene Dörfer (Flerden, Urmein, Tschappina) am Heinzenberg in Graubünden, der auch durch «Jürg Jenatsch» von Meyer bekannt ist. Es waren typische Bauerndörfer mit teils rätoromanischer, teils deutscher (allemanischer) Bevölkerung, meistens recht wohlhabende, selbstbewußte, geistig aufgeweckte Menschen von alter, zum Teil vornehmer demokratischer Kultur. Die oberste Filiale liegt 2000 Meter hoch auf einem Bergpaß. Im Winter versank ich oft fast im tiefen Schnee. Im Kampf mit einer vollkommenen kirchlichen und religiösen Verlotterung wurde ich zeitweilig sehr kirchlich, doch überkamen mich nach und nach immer stärkere Zweifel an Kirche und Pfarramt. Das geschah nicht ohne den Einfluß von Kierkegaard, der immer mehr in meinen Gesichtskreis trat und zuletzt einer der großen und entscheidenden Meister meines Lebens wurde. Diese Zweifel an Kirche und Pfarramt und gesundheitliche Gründe (eine gewisse Herzschwäche war stets mein «Pfahl im Fleisch») bewogen mich, im Jahre 1893 mich um die Stelle eines Religionslehrers am Gymnasium in Chur zu bewerben. Ich lehrte dort neben «Religion» auch Geschichte, Deutsch und Italienisch. Diese Tätigkeit, die zwei Jahre dauerte, förderte auf der einen Seite die «weltliche» Richtung meines Geistes und auf der anderen mein pädagogisches Interesse, das auch schon dadurch geweckt worden war, daß zwei meiner Brüder Lehrer geworden waren. Eine recht bedeutsame Episode wurde auch die Tätigkeit als Zuchthauspfarrer in Chur, die zu meiner kritischen Stellung gegenüber allem Strafrecht und aller «bürgerlichen Ge-

² Die Jahrzahl ist irrig. Vgl. Kap. 1, S. 60.

rechtigkeit» den Grund legte. Meine religiöse Überzeugung festigte sich, besonders zu einer starken Gewißheit Gottes und des ewigen Lebens. Dazu trug Carlyle viel bei, noch mehr aber Dante, der auch einer meiner großen, mich durch das ganze Leben begleitenden Meister wurde. Daneben ging die Auseinandersetzung mit Nietzsche durch mein ganzes Leben. Von der mehr kirchlich-theologischen Seite her beeinflussten mich in dieser, wie in der folgenden Periode meines Lebens besonders der Engländer Frederic William Robertson und der Schweizer Albert Bitzios, der Sohn des «Jeremias Gotthelf», beide besonders durch ihre Predigten, Robertson aber auch stark durch sein ganzes Leben. Die Wendung zum Sozialismus hin setzte sich dabei fort. Sehr lange war Friedrich Naumann mein Führer. Ich schwärmte für ihn und habe erst spät seinen Weg verlassen, erst in Basel.

Sehr stark zur Beschäftigung mit den *ethischen* Problemen, besonders denen der *Begründung* der Ethik, wurde ich später auch durch einen Vortrag genötigt, den ich im Jahre 1897 an dem sogenannten schweizerischen Predigerfest (das heißt der Jahresversammlung der schweizerischen Pfarrer) in Chur über das Thema «Das Evangelium und die moderne Moral» hielt.

Vom Gymnasium weg war ich Stadtpfarrer von Chur geworden, im Jahre 1895. Es geschah, wie einige der wichtigsten andern Entscheidungen meines Lebens, unter hartem Widerstreben, sozusagen durch einen Gotteszwang. Mein Leben erreichte damit seinen ersten Höhepunkt. Es war mir gegeben, mit großer Kraft und Frische Gott zu verkündigen, und dem jungen und begeisterten Prediger fielen die Herzen zu. Er schloß sich freilich vielen von ihnen bald wieder zu, teilweise durch seinen Kampf gegen den Alkohol, in einer Stadt, wo jedes dritte Haus ein Wirtshaus oder eine Weinhandlung war und die Abstinenz bisher höchstens die Sache einiger pietistischer Kreise und noch mehr durch seinen Sozialismus. Diesem wendete ich mich nun endgiltig zu, aber immer noch seiner gemäßigten Gestalt, wie sie sich im «Schweizerischen Grütliverein» darstellte. Nun erfolgte auch die Berührung mit der Arbeiterschaft. Ich hielt im «Grütliverein» Festreden und erteilte Kurse. Als ich Abschied nahm, schenkte dieser mir zum Andenken das «Kapital» von Marx. Tiefere Kenntnis des Sozialismus und seiner Literatur besaß ich damals noch nicht. An der *Wende* des Jahrhunderts hielt ich bei einer großen nationalen Feier die Festpredigt, die mir viel Beifall und Ruhm eintrug. Es war der Höhepunkt meiner «bürgerlichen» Beliebtheit. In jenen Jahren folgte eine Berufung an eine städtische Stelle der andern. Am Anfang des Jahrhunderts sprach ich am Grabe eines schweizerischen Arbeiterführers: «In der sozialen Frage waltet und mahnt der lebendige Gott.» In der Theologie stand ich damals stark auf dem Boden der Schule von Ritschl, nachdem, wie ich nachtragen will, zuerst Lipsius, dann Biedermann, jener ein Vertreter der Denkweise von Kant und Schleiermacher, dieser ein Anhänger Hegels, mich beeinflusst hatten. War bei diesen beiden das Christentum eine Art System des Denkens oder des individuellen Erlebens, so tritt bei Ritschl der Begriff des *Reiches Gottes* in den Mittelpunkt, freilich noch ohne eine richtige Erneuerung der bibli-

schen *Hoffnung*. Hinzufügen will ich noch, daß ich in Chur eine besonders reiche Tätigkeit auf dem Gebiet der Armenpflege und Gemeinnützigkeit entfaltete. Ich gründete, als Ergänzung zu meinem sonstigen Kampf gegen den Alkohol, das «*Rhätische Volkshaus*» und schuf, ohne noch etwas von Grundvig zu wissen, eine einfache Volkshochschule. Auch eine Anstalt für schwachsinnige Kinder geht auf meine Initiative zurück. Den Armen und Kranken galten neben den Kindern (ich erteilte ungeheuer viel Religionsunterricht) zwei Drittel meiner Zeit und meines Herzens. Das war damals vorwiegend mein Sozialismus. Gegen Ende meines Churer Aufenthaltes habe ich mich auch verheiratet.

Wieder war es ein schwerer Entschluß und kostete mich bittere Schmerzen, nach siebenjährigem Pfarramt in Chur 1902 einem Rufe an das Münster in Basel zu folgen. In Basel erlebte ich eine tiefe Krisis, wohl die tiefste und folgenreichste meines Lebens. Aus furchtbarem, langem Kampfe stieg die Hoffnung auf das Reich Gottes für die Erde auf. Sie wurde zur Opposition gegen die ganze heutige Welt, den *αἰὼν οὗτος*, deutsch: «Diese Welt», nicht nur gegen Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus (ich war vorher ein eifriger Freund des Militärs!), sondern auch gegen Kirche, Christentum, Religion. Zu Kierkegaard gesellte sich Tolstoi, zu Carlyle Marx. Das Studium des «Kapitals» von Marx machte einen gewaltigen und auch «religiösen» Eindruck auf mich. Nun ging es tiefer in die sozialistische Literatur und sozialistische Bewegung hinein. Einer Arbeiterpartei trat ich zwar immer noch nicht bei, aber durch meine ganze Wirksamkeit, durch gelegentliche Stellungnahme zu sozialen Kämpfen erregte ich, ohne es zu wollen, großes Aufsehen. Im Jahre 1906 hielt ich am «Schweizerischen Predigerfest» in Basel einen Vortrag über «das Evangelium und den sozialen Kampf der Gegenwart», der wie ein Manifest wirkte. Da um diese Zeit auch Hermann Kutter begonnen hatte, seine Schriften zu veröffentlichen, kann man wohl dieses Jahr 1906 als das Geburtsjahr der «religiös-sozialen Bewegung der Schweiz» bezeichnen. In diesem Jahre entstanden auch die «Neuen Wege». Diese waren am Anfang aber nicht das religiös-soziale Kampforgan, das sie dann später geworden sind, sondern zogen ihren Kreis noch ziemlich weit. Meine eigene Stellung war überhaupt noch nicht so ausgeprägt wie heute. In Basel galt ein guter Teil meiner Kraft dem Kampf gegen das dortige kirchlich-religiöse Parteiwesen, über das ich hinausführen wollte. Leute von allerlei Art saßen unter meiner Kanzel. Wie schon in Chur war die Überwindung des «liberalismus vulgaris» eines meiner wichtigsten Ziele. Äußerlich gehörte ich dabei zu der kirchlichen Partei, die dessen Träger war und die ich *erneuern* wollte, der sogenannten «Reformpartei», die aber immer mehr so hieß, wie lucus a non lucendo. Theologisch ging ich weithin mit der «modernen Theologie», die sich aus der Ritschlschen bildete, aber nicht auf der Linie von Ernst Troeltsch, sondern mehr im Sinne von Paul Wernle und mit starker Neigung nach «rechts». In den Anfang meines Basler Aufenthaltes fällt die Entstehung meines Buches «Du sollst, Grundlinien einer sittlichen Weltauffassung». Es ist sozusagen eine

Fortsetzung des Vortrags über das «Evangelium und die moderne Moral». In Basel aber machte sich nach und nach ein Einfluß geltend, der zuletzt vielleicht der entscheidendste von allen geworden ist, der von Christoph Blumhardt. Dieser Einfluß ist in der Vorrede zur ersten Auflage des Blumhardtbuches geschildert. Er war bestätigend und weiterführend zugleich. Auch war er mehr indirekt; Blumhardt selbst lernte ich erst später kennen.

Mein Übergang nach Zürich, an die Professur für systematische und praktische Theologie im Jahre 1908 erfolgte wieder gegen meinen Willen, durch höheren Zwang. Stets hatten in mir der theoretische Denker und der praktische Kämpfer und Arbeiter gerungen. Nun mußte der erstere einmal zu seinem Rechte kommen. Im Hintergrund aber stand eine letzte Entscheidung, die zu ihrer Zeit hervortreten sollte. Weil ich die ganze, seither entstandene religiös-soziale Bewegung und die Arbeit an den «Neuen Wegen» weiter auf meinen Schultern tragen mußte, gab es eine furchtbare Überanstrengung, von deren Folgen ich mich nie mehr ganz erholt habe. Der Erfolg war erfreulich. Die Zahl der Studenten der Fakultät stieg von gelegentlich 6 bis 9, durchschnittlich 15 bis 20, auf 50 bis 60, wozu noch Zuhörer aus andern Fakultäten kamen. Auch aus dem Ausland kamen viele, zum Teil sehr wertvolle Studenten. Es war eine ungeheure Arbeit zu leisten, neben dem Studium die Ausarbeitung von so vielen Kollegien, daß es eine kleine Bibliothek daraus gäbe, und dazu alles andere. So bin ich zum Schreiben von gelehrten Büchern nicht gekommen. Zum Abschied vom Pfarramt gab ich meine Predigtsammlung «Dein Reich komme» heraus, die noch immer mein beliebtestes Buch ist. Dann nahmen die «Neuen Wege» fort, was noch an Zeit zu literarischer Produktion blieb. Auch hielt ich immer viele Vorträge, besonders in Arbeitervereinen. Von Männern, die in dieser Zeit stärker in meinen Gesichtskreis traten und einen dauernden und überragenden Einfluß gewannen, nenne ich besonders Calvin und Zwingli, dazu Alexander Vinet und Henri Bergson. Was im übrigen meine religiöse Entwicklung betrifft, so könnte ich sie vielleicht am besten durch das Stichwort bezeichnen: vom Reiche Gottes zu *Christus*; so daß mein *ganzer* Weg wäre: vom Pantheismus zum persönlichen Gott; von Gott zum *Reiche* Gottes und vom Reiche Gottes zu Christus, seiner «Fleischwerdung». Meine Theologie und Philosophie wurden ausgearbeitet. Ganz besonders beschäftigte mich immer das erkenntnistheoretische Problem, auch das der Entwicklung. Es war die Auseinandersetzung mit Kalthoff und Drews, die mich besonders nach *rechts* trieb. Daneben gab mir Blumhardt Mut zur Bejahung des «Wunders». Ein schwerer Kampf war für mich besonders die Wiederoberung der Bibel. Er führte mich durch große Tiefen. Zwei Einschnitte in meinem damaligen Leben will ich besonders hervorheben: einmal die persönliche Begegnung mit Blumhardt im Jahre 1909, im Bad Boll, die einen gewaltigen Eindruck auf mich machte, und dann ein Generalstreik der Arbeiterschaft von Zürich im Jahre 1912. Mein damaliges Auftreten gegen das Bürgertum und sein brutales Dreinfahren mit dem Militär erregte ungeheures Aufsehen, bis weit ins Ausland hinaus. Es zerstörte für immer

meine immer noch große Beliebtheit bei einem Teil des Bürgertums und machte mich zum gefürchtetsten und gehäßigsten Mann der Schweiz. Nun, da ich *hier* nichts mehr zu tun hatte, trat ich (1913) in die Sozialdemokratie ein. 1914, im Frühjahr war ich in England, vierzehn Tage auch im Browning Settlement von Herbert Stead, mit dem ich eines Abends einen ziemlich heftigen Disput über den nahenden Weltkrieg hatte, an den er nicht glauben wollte.

Und nun der Krieg! 1912 im Herbst hatte ich noch den sozialistischen Friedenskongreß in Basel mitgemacht (der zum Teil ja in «meinem» Münster stattfand), ohne zu glauben, daß er helfen könne. Nun, als die Katastrophe kam, war sie mir, in gewissem Sinne, als Katastrophe unserer ganzen «Kultur» willkommen. Gleichwohl litt ich furchtbar, fast bis zum Tode, unter ihr. Mein ganzes Streben ging nun im Kampf gegen den Krieg und seine ganze Welt auf. Ich trat auch für die Dienstverweigerung ein. Mein Antimilitarismus ist seither mein größtes Verbrechen in den Augen des schweizerischen Philisters. Ob diesem Kampf trat eine Zeitlang der sozialistische mehr in den Hintergrund. Dort vollzog sich bei uns in aller Stille, von mir nicht genügend verstanden, der Übergang zum Bolschewismus. Wirkten doch Lenin, Trotzky, Sinowiew, Radek und andere seiner Führer in der Schweiz, zum Teil in Zürich. Als dann 1918 die Revolutionswelle über Europa hinging, wurde es meine Aufgabe für Jahre, den Bolschewismus zu bekämpfen, mit dessen Sieg nicht nur die religiös-soziale Sache, sondern auch der Sozialismus, wohl auch Europa überhaupt, untergegangen wäre. Dieser Kampf, wie mein Eintreten für Wilson und den Völkerbund, auch mein spezifisch schweizerisches Wirken, entfremdete mir die demagogisch mißleitete Arbeiterschaft, zum Teil für immer. Der Kampf gegen den Bolschewismus hat auch meinen letzten Schritt, den Weggang aus der Professur, mit beeinflußt. Denn wie konnte ich den Arbeitern zumuten, an den *Geist* zu glauben, statt an die *Gewalt*, wenn ich selbst eine staatliche kirchliche Stellung und dazu mein sicheres Brot hatte, oder doch zu haben schien? Doch bevor ich zum Schlusse auf diesen Hauptpunkt komme, will ich hinzufügen, daß aus dem Kampf des Krieges, neben vielen Artikeln der «Neuen Wege», eine Reihe von Schriften entstanden: «Sozialismus und Gewalt», «Die neue Schweiz», «Ein sozialistisches Programm», «Die pädagogische Revolution», die damals alle viel gelesen und beachtet wurden. Ein mehr philosophisch-theologisches Hauptwerk, an dem ich viele Jahre gearbeitet hatte, ist vom Kriegssturm verschlungen worden, während meine Theologie und Philosophie in den Kollegienheften begraben ist. Hätte ich sie veröffentlicht, dann wäre viel von dem Erfolg der Barth'schen Theologie unmöglich geworden.

Doch will ich nun also zum letzten kommen. Mein Weggang von der Professur im Jahre 1921 war die reife Frucht meiner ganzen Entwicklung. Ich mußte persönlich aus der Kirche heraus, mußte Christus «in freier Luft» dienen, ohne Bindung an Staat, Kirche und Gesellschaft. Es war mir im besonderen nicht mehr möglich, jungen und unreifen Menschen das ganze

schwere Problem von Kirche und Pfarramt, das ich *für mich* vielleicht hätte tragen können, aufzulegen; aber ebenso unmöglich, es zu verschweigen. Aber fast noch stärker als dieses negative Element meines Entschlusses war das Positive: ich mußte, soweit ich konnte, den Weg des Franziskus gehen, den Weg zu den «Geringsten der Brüder». Sonst wäre mein Leben im Halben stecken geblieben. Aber es war ein schwerer Weg. Nur ging ich ihn diesmal *mit* meinem Willen, wenn auch unter Gottes «Zwang». Schwer war der Weg besonders auch darum, weil ich ja kein Vermögen habe und schon dreiundfünfzigjährig war, auch zwei Kinder habe, die noch in der Ausbildung stehen. Ich habe auf diesem Wege Erfahrungen von äußerster Wichtigkeit gemacht, *es ist doch gegangen!*

Was ich jetzt arbeite, ist das gleiche wie vorher, nur unter einem neuen Vorzeichen. Von außen gesehen ist es eine Verbindung von Pestalozzi, Grundtvig und dem Settlement, mit Hinzufügung einer *politischen* Wirksamkeit, von innen gesehen fasse ich es als Nachfolge Christi. Der Kampf gegen den Militarismus hat sich in diesen Jahren besonders aufgedrängt, aber er war und ist nur *eine* Form meines Wollens. Die religiös-soziale Bewegung hat sich, unter schweren Leiden und Krisen, neu formiert. Sie ist jetzt gleichsam eine große *Gemeinde*, die in vielen Gruppen und einzelnen sich über das ganze Land hinzieht und mannigfaltige Arbeit tut, die stets wieder zu dem *Einen* hinzulenken meine schwere Aufgabe ist. Gegenwärtig geht es auf der ganzen Linie vorwärts, freilich immer mit großen Schwierigkeiten, denn es ist böse Zeit.

Ob mein Curriculum damit, von innen gesehen, zu Ende ist? Gott weiß es. Wenn mir noch eine Spanne Zeit und etwas Kraft bleibt, habe ich noch allerlei im Sinne. Auch glaube und hoffe ich, daß das, was der letzte Sinn meines Lebens und Wirkens war, noch klarer als bisher hervortreten werde. Möchte es mir geschenkt werden! Das Blumhardt buch lag schon auf *dieser* Linie.

Curriculum vitae

Ich, Markus Theodor Mattmüller von Basel, wurde am 18. Juli 1928 als Sohn des Georg Theodor Mattmüller, Dr. med., und der Jeanne Louise Mattmüller-Métraux in Basel geboren. Ich durchlief die Primarklassen der Freien Evangelischen Schule und darauf das Humanistische Gymnasium in Basel, aus dem ich im Frühjahr 1947 mit der eidgenössischen Maturität, Typus A, entlassen wurde. Darauf immatrikulierte ich mich an der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Basel, wo ich 19 Semester lang Vorlesungen und Übungen der Professoren W. Altwegg, K. Barth, E. Bonjour, O. Cullmann, B. Dukor, A. Janner, K. Jaspers, W. Kaegi, E. Mahler, P. Von der Mühl, W. Muschg, H. van Oyen, F. Ranke, J. Schweizer, W. von der Steinen, R. Tschudi, H. G. Wackernagel, W. von Wartburg, B. Wyss, G. Zamboni und der Doktoren R. Bächtold, U. Huber-Noodt, L. Wiesmann und E. Wolf besuchte. Im Frühling 1951 legte ich in den Fächern Geschichte, Deutsch und Italienisch das wissenschaftliche Mittellehrerexamen ab. Nach einem Jahr pädagogischer Ausbildung am Kantonalen Lehrerseminar in Basel bestand ich im April 1952 auch das pädagogische Examen und konnte in der Folge größere Pensen an Basler Mittelschulen übernehmen. Zunächst unterrichtete ich an den Vorklassen und an der Verkäuferinnenabteilung der Frauenarbeitsschule, vom Frühling 1953 an am Mädchengymnasium. Ich besuchte daneben weiterhin Kurse und Übungen an der Universität und arbeitete unter der Leitung Herrn Professor Dr. E. Bonjours meine Dissertation aus. Im Sommer 1956 verheiratete ich mich mit Verena Keller.

